



# NEGOCIANDO CON LOS MONJES

Estructuras y estrategias de parentesco en el reino de Pamplona (1050-1199)

Andrea Aparicio Lozano

Máster de Culturas Medievales

Tutores

Rosa Lluç Bramon

Lluís To Figueras

Diploma de la dotación de Santa María de Nájera por los reyes García III de Nájera y Estefanía.  
Imagen portada extraído de *Real Academia de la Historia. Biblioteca Digital*.  
(<http://bibliotecadigital.rah.es/dgbrah/es/consulta/resultados.cmd?id=69568&presentacion=mosaico&posicion=1&forma=ficha> – consultado 11/08/2018).

**RESUMEN.** Las familias aristocráticas desarrollaron entre 1050-1199, estructuras y estrategias de parentesco que funcionaron como un organismo lógico capaz de asegurar la reproducción familiar. Insertos en un contexto de importantes transformaciones estructurales, las estructuras de parentesco se caracterizaron por su continuidad: el parentesco persistió de forma bilateral como persistió la práctica de sucesión divisoria. La continuidad de las estructuras de parentesco y prácticas de herencia influyeron en las características particulares del feudalismo en el reino, pero no imposibilitaron el desarrollo de estrategias para asegurar la incorporación de las familias a las redes

**ABSTRACT.** Aristocratic families developed between 1050-1199, structures and strategies that enabled family reproduction. The continuity of kinship structures, such as the bilateral kinship and the dividing inheritance, was never an obstacle to the process of feudalisation. Kinship structures did influence the characterization of the feudalism in the kingdom of Pamplona, though. Throughout the long process of feudal transformations, families managed to incorporate their descendants all along the vassalage networks

feudo-vasalláticas y la negociación del poder. Organizados a través de estrategias y estructuras de regulación y control internas, tanto la ostentación de monasterios, monasteriolos o iglesias particulares, como las donaciones *pro anima* a las abadías de Leire, Irache y la catedral de Pamplona permitieron la constitución de una *memoria* familiar, que además de dotar de cohesión e identidad las familias, permitieron la apertura de espacios de negociación de poder a su favor.

**Palabras clave.** Parentesco; estructuras, estrategias; reino de Pamplona; monasterios, donaciones *pro anima*.

that surrounded monastic domains, and even to negotiate power. Gifts to monasteries such as Leire, Irache and the cathedral of Pamplona were key on this process. Besides uniting families and achieving salvation, the *memoria* also opened a negotiating space between the families and monks.

**Key words.** Kinship; structures, strategies, kingdom of Pamplona, monasteries, *pro anima* gifts.

## **AGRADECIMIENTOS**

---

Debo comenzar por agradecer a Lluís To Figueras, por aceptar una tutoría a distancia, y ayudarme a lo largo de la elaboración del trabajo. A Rosa Lluch Bramon por ser, de alguna manera, la madrina de este estudio. A Juan José Larrea por prestarse siempre a ofrecer su ayuda. A todas las compañeras del máster, por vuestra amistad. En general a todos los profesores del máster, y muy especialmente a Maria Soler. A mis aitas y a mi amama, por cuidarme. Y a mis amigas, por su amistad y paciencia.

## SIGLAS

BCG	<i>Becerro Galicano Digital.</i>
CDI	<i>Colección diplomática de Irache.</i>
CDMR	<i>Colección diplomática medieval de la Rioja.</i>
CDP	<i>Colección diplomática de la Catedral de Pamplona.</i>
CDSO	<i>Colección diplomática de San Salvador de Oña.</i>
CrSJP	<i>Crónica de San Juan de la Peña.</i>
CSAF	<i>El cartulario del monasterio aragonés de San Andrés de Fanlo.</i>
CSJP	<i>Cartulario de San Juan de la Peña.</i>
CSMRN	<i>Colección documental de Santa María la Real de Nájera.</i>
DML	<i>Documentación medieval de Leire.</i>
DUCL	<i>Diplomatario de la reina Urraca de Castilla y León.</i>
FGN	“Fuero General de Navarra, una redacción arcaica”.
FGN (A y B)	<i>El Fuero General de Navarra. Estudio y edición de las redacciones protosistemáticas (series A y B).</i>
LRI	“El libro rubro de Iranzu”.

## ÍNDICE

I.	Un recorrido historiográfico: desde Le Play a la historia medieval.....	7
A.	La influencia del paradigma leplaysiano en los estudios del matrimonio y de la familia vasca.....	7
1.	La <i>famille-souche</i> de Le Play.....	8
2.	Familia troncal, familia foral.....	12
3.	La <i>legal conugio</i> en Navarra durante la Alta Edad Media: ¿una particularidad navarra?.....	14
B.	La <i>sociedad de casas</i> y la familia en Navarra.....	18
1.	Hacia un estado de la cuestión de la familia medieval en Navarra.....	20
2.	El don-contradon: un breve repaso historiográfico.....	25
3.	Fuentes.....	27
II.	La transmisión del patrimonio familiar y el ciclo familiar.....	30
A.	La constitución de los grupos familiares: un primer acercamiento.....	34
B.	La configuración del patrimonio familiar.....	39
1.	La configuración de la unidad conyugal: el matrimonio en sus etapas.....	40
2.	La redacción del testamento conyugal.....	54
3.	La transición intergeneracional: de los primogenitores a los descendientes directos.....	58
4.	La transmisión colateral del patrimonio familiar y el control de las hermandades.....	66
III.	Monasterios y familias: un espacio de asistencia y negociación.....	76
A.	Rasgos generales de un fenómeno.....	81
1.	Las donaciones por monasterio: Leire, Irache y la catedral de Pamplona...82	
2.	Los monasterios, monasteriolos e iglesias particulares.....	86
3.	Los descendientes de Marcelo, Íñigo López y Sancha Orióliz: patrones familiares a lo largo de las generaciones.....	90
a.	Familias en la frontera del reino.....	91
b.	Entre San Salvador de Leire y Santa María de Pamplona.....	100
B.	Negociando con los monjes: entre donaciones y pleitos.....	104
1.	La libre disposición de bienes, el ciclo familiar y la <i>familiaritas</i> .....	106
2.	Estrategias de negociación: pleitos y diversificación de las donaciones...117	

Conclusiones

Bibliografía

## **I. Un recorrido historiográfico: desde Le Play a la historia medieval**

El sentir colectivo del “final de la familia” (Goody, 2001:13) o la ideología de la “crisis de la familia” (Segalen, 1992:19) fue el origen de la proliferación de los estudios familiares a partir de los años 50 y 60 en Occidente. La disciplina histórica se volcó en la historia de la familia entre las décadas de los 70 y 80, a partir del número especial de los *Annales (Famille et société)*, (1972) en Francia, la publicación de *Famiglia e parentela nel'Italia medievale* (1981), dirigido por Jacques Le Goff y Georges Duby, en Italia, y diversas publicaciones de los 80 entre las cuales destacaron la obra de Jack Goody (*The development of family and marriage in Europe*, 1983) y David Herlihy (*Medieval Households*, 1985). La progresiva multiplicación de los estudios de la familia participó, además de a un mayor conocimiento de la institución familiar, a la desmitificación del evolucionismo lineal de las “grandes teorías” de Emille Durkheim, Marcel Mauss y Claude Lévi-Strauss. Sociólogas como Andrée Michel (1974:38) y Martine Segalen (1992:21) atribuyeron en su momento este rol desmitificador a la *nueva historia*.

En contraposición a este incremento general de estudios, las estructuras de parentesco en el reino de Navarra continúan siendo hoy un campo de estudio en su mayoría a explotar. Incluso los modernistas Pilar Erdozáin Azpilicueta y Fernando Mikelarena Peña señalaron que “...no tenía ningún sentido ofrecer en esta ponencia un estado de la cuestión, dado que la cuestión en Euskal Herria no ha sido suficientemente tratada como para que sea factible hacer un trabajo de síntesis que vaya más allá de lo conjetural para muchas zonas del territorio.” (Erdozáin Azpilicueta y Mikelarena Peña, 1999:71) En lo que a las estructuras de parentesco medievales (s.X-XIII) se refiere, salvo algunas publicaciones y menciones a la temática de la mano de José M<sup>a</sup> Lacarra, Fermín Miranda García, Juan José Larrea Conde y Carlos Laliena Corbera, el campo de las estructuras de parentesco entre los siglos X-XIII no ha sido hasta ahora merecedor de un estudio global. ¿A qué debemos este vacío académico?

### **A. La influencia del paradigma leplaysiano en los estudios de la familia y el matrimonio vasco.**

Los estudios de la familia en las sociedades pirinaicas han estado especialmente influenciados por dos conocidos paradigmas teóricos: la *familia troncal* de Frédéric Le Play y el *sistema de casas* de C. Lévi-Strauss. Entre los años 60-70, Pierre Bourdieu y Lévi-Strauss recuperaron un paradigma que ya había sido propuesto a finales del siglo XIX por Frédéric Le Play, y que había perdurado desde entonces a través de un discurso muy ideologizado, tal y como fue señalado por Julio Caro Baroja. Caro Baroja destacó repetidamente a lo largo de sus obras, tales como *Etnografía histórica de Navarra* (1971-1972) o *Los Vascos* (1971), el interés que habían suscitado la familia y el caserío vasco desde inicios del siglo XVIII: sociólogos, economistas y moralistas convirtieron el régimen troncal del caserío vasco en el modelo familiar



merecedor de ser estudiado, y, además, de ser elogiado. Caro Baroja denunció que “(...) los etnógrafos no tenemos por qué seguir, en todo, a sociólogos, políticos y moralistas, a los defensores de un sistema social, por razones religiosas, ni por las contrarias. Podemos afirmar, además, ante distintos ejemplos, que la ‘famille souche’ tiene o tenía sus ventajas y sus inconvenientes. Y sobre esto, el hecho que se nos presenta hoy, mundo y lirondo, es el de que ha entrado en grave crisis, después de haber producido respeto y admiración.” (Caro Baroja, 1972:334)

### **1. La *famille-souche* de Le Play**

El objetivo primero de Le Play siempre fue elaborar un proyecto reformista con el objetivo de restablecer la grandeza y el orden social en Francia que se habrían visto dañadas a raíz de las políticas de los intelectuales de la Revolución francesa: la Revolución francesa y sus intelectuales habrían alimentado la desobediencia al Decálogo, y, por ende, la ruptura de la armonía social. La defensa de Rousseau por la bondad intrínseca del ser humano habría empujado a las masas a actuar con libre arbitrio, obviando el Pecado original. (Michel, 1963:50) La creencia de la falsa bondad intrínseca y el laicismo empujó a las masas hacia el Mal, que se tradujo para Le Play en la progresiva ruptura de la jerarquía tradicional, confrontando, así, a ricos y pobres, patronos y obreros, hijos y padres, hombres y mujeres. (Michel, 1963:48) La propuesta leplaysiana se consolidó ante todo como una doctrina moral para la restauración del respeto al Decálogo y a la jerarquía tradicional de la sociedad. (Michel, 1963:52) La autoridad paterna y la familia fueron situados en el centro de la doctrina como elementos constituyentes de dicha armonía.

La institución familiar jugó un papel crucial en la doctrina leplaysiana como el lugar privilegiado de la autoridad paternal, que Le Play consideró “... la plus féconde des autonomies, celle qui conserve le mieux le lien social, en réprimant la corruption originelle, en dressant les jeunes générations au respect à l’obéissance” (Le Play, 1884 : XIX). Por lo tanto, a través de la restauración de la autoridad del padre en la familia se podrían ver restaurados el respeto a la jerarquía tradicional y al Decálogo. Dedicó una obra completa a la propuesta de la reforma social a través de la instauración del libre testamento contra la implantación del Código civil y la obligatoriedad de la partición hereditaria: *L’Organisation de la famille, selon le vraie modèle signalé par l’histoire de toutes les races et de tous les temps* (1871)<sup>1</sup>.

Le Play clasificó los pueblos o razas del mundo según tres grandes modelos familiares opuestos entre sí: la familia patriarcal, la familia inestable y la familia troncal.

---

<sup>1</sup> Contamos para abordar la obra de Le Play con la tercera edición de *L’Organisation* (1884), y un artículo posteriormente publicado en la revista *Euskal Erria* (1901).



- 1) La familia patriarcal fue considerada el régimen que mejor velaba por el respeto a la tradición y a la comunidad. La familia patriarcal aseguraba la estabilidad social a través del respeto a la autoridad paterna y a las tradiciones, que se conservaban a través de la cohabitación de todos los miembros de la familia. Sin embargo, “Leur défaut habituel est de donner, dans l’ordre intellectuel, trop de quiétude à l’ignorance et trop d’empire à la routine.” (Le Play, 1884 :15)
- 2) La familia inestable estimulaba el gusto por la novedad y el individualismo, provocando el abandono del hogar paterno de los hijos e hijas en busca de aventuras. La familia inestable no guardaba respeto alguno a la autoridad del padre, provocando la ruptura con la tradición y el bienestar de la comunidad. La familia inestable era aquella impuesta por la repartición igualitaria de los bienes en Francia, fuente de inestabilidad social. La obligación de la partición hereditaria había supeditado la autoridad del heredero a la del Estado y sus agentes, condenando la sociedad francesa a la decadencia de la familia inestable.
- 3) Finalmente, la familia troncal “(...) conjure les exagérations et réunit les avantages de ces deux tendances opposées.” (Le Play, 1884:11) La moderación del modelo troncal permitía, en palabras Le Play, conciliar el espíritu del individualismo de la familia inestable, y el respeto a la tradición y a la comunidad que aseguraba la familia patriarcal. La familia troncal fue dibujada como el modelo verdadero o natural, y, por lo tanto, el único modelo capaz de asegurar la paz social y el bienestar, porque: “(...) il préserve les plus riches de la corruption en leur imposant de sévères devoirs; il fournit aux moins aisées le moyen d’épargner à leurs rejetons les dures épreuves de la pauvreté.” (Le Play, 1884:36)

La familia troncal se constituía, según Le Play, alrededor de una casa — “maison-souche”—y una propiedad inalienable que serían transmitidas a través de la costumbre de la primogenitura. La familia troncal era, por lo tanto, un grupo doméstico y una unidad de explotación agraria que se identificaba con unas prácticas de transmisión hereditaria concretas. Le Play estimó que dicho grupo doméstico estaba compuesto por la cohabitación de hasta dieciocho miembros:

- 1) La unidad conyugal.
- 2) Algún abuelo o abuela.
- 3) Colaterales célibes.
- 4) Hijos e hijas.
- 5) Domésticos o hijos e hijas de familias amigas.

La casa y la explotación agraria se regían bajo la autoridad del padre, quien debía sacrificarse por la prosperidad y bienestar del colectivo familiar. (Le Play, 1872:39). El padre aseguraba el respeto a las tradiciones de los ancestros, al Decálogo, y a la disciplina del trabajo. El trabajo reproductivo quedaba, así, relegado a la madre, que durante veinticinco años podría llegar a parir hasta veinte niños, de los cuales no sobrevivirían más de nueve. La familia troncal se reproducía cíclicamente: cada veinticinco años el primogénito sucedería a su padre como autoridad de la casa troncal a través de la costumbre de la primogenitura. (Le Play, 1884:34) La transmisión del hogar y del dominio y la sucesión de la autoridad se llevaban a cabo a través del testamento. El resto de los hermanos y hermanas podían decidir marchar de la casa troncal, pero nunca dejarían de ser parte de esta. Le Play se apoyó en un fenómeno migratorio anual de hijos e hijas segundonas que volvían por Navidad y Pascua al hogar paterno, según él atestado en Inglaterra, Italia, en los Alpes y Suiza, y Tirol. (Le Play, 1884:37) Finalmente, la familia troncal y su cohabitación aseguraba la memoria de los ancestros a perpetuidad a través aniversarios religiosos; y, además, a través de la materialidad del hogar, conservando imágenes y objetos a la memoria de los difuntos. (Le Play, 1884:36-37).

La familia vasca fue destacada como una tipología familiar troncal original con respecto al resto de los modelos de familia troncal que observó Le Play:

“(…) no existe en Europa ni en Asia ninguna raza en la que la paz social reine en más alto grado que en el País Vasco. En ninguna parte como en este país existe una sumisión más completa a las instituciones fundamentales de la humanidad.” (Le Play, 1901:286)

La perpetuidad del sistema familiar troncal habría asegurado la superioridad moral del pueblo vasco, consolidando la autoridad del heredero y así el respeto y continuidad de las costumbres ancestrales cuyos orígenes sitúa en tiempos inmemoriales. (Le Play, 1901) En *L'organisation* dedicó todo un apartado al estudio de la familia vasca, que se fundamentó tanto en la observación durante sus viajes, como en extractos de autores clásicos como Estrabón y Plutarco. (Le Play, 1884:43-44) A través de la interpretación de dichos extractos participó a la construcción del mito de los vascones independientes y guerreros, atribuyendo la causa primera al modelo familiar y a las prácticas hereditarias sobre las que se organizaban:

“Sous cette influence, les Euskes restèrent stables et indépendants, tandis que les Celtes de la Gaule, désorganisés par leur régime des familles instables, subissaient le joug des Romains. Ceux-ci ne restaurèrent point la famille: ils inoculèrent leur propre corruption aux Gaulois, et ils préparèrent ainsi le succès de l'invasion des Franks.” (Le Play, 1884:44)

La superioridad moral del pueblo vasco residía en una característica distintiva del modelo familiar troncal: las costumbres legislaban la primogenitura integral, que posteriormente sería confundida por Caro Baroja como muestra de la existencia del matriarcado. (Del Valle *et al.*, 1985: 28) Le Play aseguró que a pesar de que las costumbres se rigiesen sobre la primogenitura integral, los testamentos daban preferencia a la hija mayor, “(...) les jeunes époux considéraient la naissance d’une fille comme le premier signe de la faveur divine.” La predilección por la primogenitura femenina residía, según Le Play, en cuatro aspectos concretos:

1) aseguraba la reproducción familiar ininterrumpida: la mujer y la heredera llegarían a tener descendencia simultáneamente, porque la hija tendría su primer descendiente a los dieciocho años, con anterioridad al fin del período de fecundidad de su madre, que Le Play situó en un ciclo de veinticinco años; 2) evitaba las prácticas adúlteras y aseguraba la conservación de la sangre de los ancestros en la línea familiar y en la casa ancestral; 3) garantizaba el orden del hogar incluso en los hogares donde los hombres se ausentaban en expediciones marítimas o militares; (Le Play, 1884:42) 4) y, evitaba, finalmente, las disputas entre nueras y suegras, típicas en las familias inestables, que en palabras de Le Play condenaron a muchas familias a la ruina. Le Play aseguró que en Lemosín y en la Francia central la *rébellion des brus* era un hecho muy habitual. (Le Play, 1884:101)

Pese a la evidente carga ideológica, Le Play convirtió la institución familiar en objeto de estudio indispensable en las ciencias sociales: no tardaron en llegar los postulados evolucionistas de, Lewis Henry Morgan, Friedrich Engels, Émile Durkheim y Marcel Mauss<sup>2</sup>. Asimismo, propuso los rasgos principales de lo que posteriormente se tornaría el paradigma de la *sociedad de casas*: la cohabitación intergeneracional de un grupo doméstico, la transmisión indivisa de la casa y su dominio, y la autoridad del primogénito o primogénita. Sin embargo, Le Play no consideró la casa desde la problemática del parentesco. (Augustins, 1989:106) La dialéctica entre filiación y grupo doméstico llegó con la elaboración lévi-straussiana de la *sociedad de casas*. (Haddad, 2014:113) Mas deberemos atender hasta finales de los 70 para el desarrollo de las propuestas de la Antropología del parentesco o de la demografía histórica<sup>3</sup>. Hasta entonces, la

---

<sup>2</sup> Siguiendo a la socióloga Andrée Michel, los estudios de Durkheim y Mauss estarían todavía influenciados por el evolucionismo lineal. (Michel, 1974:33-38)

<sup>3</sup> Peter Laslett y Antoinette Chamoux recordaban en 1972 la influencia que había tenido el paradigma de la familia troncal en los estudios sociológicos de la familia: “La famille souche a beaucoup marqué la sociologie de la famille. Elle correspond à la cohabitation d’un couple avec un fils marié, héritier désigné de la propriété familiale et entoure de sa femme et éventuellement de ses enfants. Sont présents aussi des frères et sœurs célibataires qui vivent avec leurs parents. Telle est la définition classique; (...)” (Laslett y Chamoux, 1972 :852) El objetivo de estos no fue en ningún caso de realizar una crítica a Le Play, sino que proponer un método de análisis. Simplemente queríamos destacar que los estudiosos del momento son conscientes de la existencia de Le Play y de su influencia.

visión esencialista de la familia troncal cuajó y perduró entre los eruditos foralistas y nacionalistas entre los siglos XIX y XX.

## **2. Familia troncal, familia foral.**

El discurso fuerista de finales del siglo XIX mantuvo relaciones muy estrechas con la obra de Le Play. Entre la élite que protagonizó a finales del siglo XIX la producción de la literatura fuerista, encontramos al mismísimo Antonio Trueba (*Bosquejo de la organización social de Vizcaya*, 1870), discípulo y colaborador de Le Play: “El sistema acasariado, repetimos, no hay duda que es lo preferible al opuesto; pero para que dé buenos resultados que da en este país, necesita los hábitos de moralidad y trabajo que aquí cuenta, y la protección que le prestan nuestras leyes escritas y nuestros usos y costumbres que tienen fuerza de ley.” (Trueba, 1870:33)

El discurso moralista de la *familia troncal* leplaysiana se incorporó con relativa facilidad al discurso fuerista que defendía la continuidad de los fueros como sustentadores de la sociedad vasca originaria, frente a la construcción del Estado liberal. (Rubio Pobes, 2010:283) La *familia troncal* fue, por consiguiente, reclamada como el vehículo transmisor de la especificidad vasca: la concordia social, el igualitarismo socioeconómico, la independencia originaria y la excelencia moral fueron reclamados como los fundamentos de la sociedad vasca originaria. (Mikelarena Peña, 1992 :122) Arturo Campión reclamó el caserío y la familia troncal como “la morada natural del basko” y el modelo familiar “tradicional y cristiana” (“La personalidad eúskara en la historia, el derecho y la literatura”, 1901)”. Los fueros serían, claro está, el marco legal defensor de dicha naturaliza originaria de la sociedad vasca, esto es, defensores de la *familia troncal* y de la sucesión igualitaria. (Mikelarena Peña, 1992:123-124)

El nacionalismo vasco siguió fundamentándose durante el siglo XX sobre la ideologización de la sociedad rural como elemento esencial de lo vasco, por lo que el *caserío* se mantuvo como una institución central de la esencia vasca<sup>4</sup>. En ese contexto, Le Play fue una vez más punto de referencia para los primeros estudios del derecho privado: Luis Chalbaud dedicó su tesis a la troncalidad del fuero de Vizcaya (“La troncalidad en el fuero de Bizcaya. Sucesión troncal. Llamamientos en las sucesiones onerosas”, 1898), y defendió la restauración de la familia troncal rural frente a los cambios conducidos por la industrialización, llegando a reclamar su aplicación en las familias obreras donde el trabajo industrial habría quebrantado el orden familiar, acabando con la autoridad paterna y la excelencia moral de la sociedad. La instauración de la troncalidad conllevaba la defensa del libre testamento, y, por ende, la protección de los fueros y de la particularidad jurídica vasca. (Chalbaud, 1918) A partir de Chalbaud, los eruditos que se dedicaron al estudio del derecho privado navarro focalizaron su estudio en la familia troncal,

---

<sup>4</sup> Sobre esta temática consultar a José Urrutikoetxea Lizarraga (1991; 1999).

como la única estructura familiar regulada por los fueros, y como modelo familiar único y particular a la sociedad de Navarra: en consecuencia, la familia troncal fue asimilada como la familia foral, encasillando como “no forales” el resto de las prácticas familiares que pudiesen existir en Navarra. (Mikelarena Peña, 1992:119-220)

En cuanto al foralismo navarro, destaca la obra de Hilario Yaben Yaben (*Los contratos matrimoniales en Navarra y su influencia en la estabilidad de la familia*, 1916), que a pesar de seguir arraigado a la *familia troncal* leplaysiana, es todavía considerada una obra de referencia para los estudiosos del Derecho, como Roldán Jimeno Aranguren<sup>5</sup>. (Jimeno Aranguren, 2015) H. Yaben situó en las donaciones *propter nuptias* el origen de la estabilidad de la familia troncal, e inspiró a partir de su tesis futuros estudios de la institución matrimonial en Navarra, incluyendo la obra de R. Jimeno Aranguren (*Matrimonio y otras uniones afines en el derecho navarro. Siglos VIII-XVIII*, 2015). A pesar de las críticas ya conocidas de Caro Baroja a la *casa*<sup>6</sup>, las propuestas de la demografía histórica y la penetración del paradigma postestructuralista a través de la Antropología feminista, el estudio iushistórico de Jimeno Aranguren evidencia rasgos todavía muy próximos la tradición de los estudios de la *familia troncal*.

---

<sup>5</sup> Según R. Jimeno Aranguren, la obra de Hilario Yaben “(...) contiene, implícitos o explícitos, los embriones para el ulterior desarrollo de la historiografía social y de las mentalidades.” (Jimeno Aranguren, 2015) Mikelarena Peña es mucho más cauto al respecto: “...Hilario Yaben, autor del, en mi opinión, mejor trabajo sobre el sistema indiviso y sobre la familia troncal en Navarra por su cuidadoso empeño en hablar de la práctica jurídica y en no limitarse a la norma, nunca cometió el error de identificar de forma explícita derecho foral y troncalidad, sino que desde el principio de su discurso dejó claro que la ‘legislación foral concede a todo navarro la más amplia y absoluta libertad para disponer de sus bienes. Puede distribuirlos entre los hijos a partes iguales o desiguales, puede dejarlo a su mujer o a un extraño prescindiendo de los hijos’. No obstante, paradójicamente sí que se puede considerar a Yaben como el inspirador de la clara ‘foralización’ posterior de la familia troncal al hablar de ella como la ‘costumbre navarra’...” (Mikelarena Peña, 1992:120) Ejemplo de ello es “La familia foral navarra” (1975) de Salinas Quinada, quien relacionó directamente la familia troncal a la familia foral, considerando el resto de las formas como no forales en Navarra. (Mikelarena Peña, 1992:119-120)

<sup>6</sup> No sólo se distanció del carácter moralista y apologético de los autores que le precedieron, sino que además analizó y criticó el método antropológico que consideró siempre limitado para el estudio de la vida social. Caro Baroja, considerándose historiador social y etnógrafo, fue un escéptico del estudio de las sociedades a través de modelos o estructuras, incapaces de responder a un estudio diacrónico de las sociedades: “Ciertas palabras, determinados conceptos jurídicos y sociales parecen tener siempre el mismo contenido. Pero esto es falaz, como también procuré hacer ver en mi ensayo sobre los conceptos de honor y vergüenza en España, desde la Edad Media a la Moderna, y, por otra parte, en el caso que nos ocupa, no sólo la idea general de ‘casa’ o de ‘casa troncal’ varía de contenido a lo largo de los siglos, sino que la misma «casa», considerada materialmente, es objeto de variaciones tan sensibles que es el historiador, en definitiva, el que tiene la última palabra siempre. El historiador humilde que pone las cosas una detrás de otras, como le son dadas.” (Caro Baroja, 1995, pp.875-876) Sin embargo, Caro Baroja siguió arraigado a una visión de la cultura vasca fundamentalmente rural. Asimismo, participó en la construcción del mito del matriarcado vasco a través de la supuesta existencia de la dote marital en palabras de Estrabón, y que insistía en la particularidad de la familia vasca. “La consideración hacia las mujeres es mayor que en otras partes de la península” refiriéndose a la situación de la mujer en la familia troncal. (Caro Baroja, 1971:213). Para una crítica a la Antropología vasca y a la concepción esencialista de la cultura, debemos acudir en primer lugar a una obra dirigida por Teresa del Valle (1985), y a otros trabajos relativamente recientes, de la mano de Mari Luz Esteban Galarza (2012). Para un repaso crítico a la Antropología vasca, contamos con un artículo de Jone M. Hernández, Mari Luz Esteban Galarza y Margaret Bullen (2016).

### 3. La legal conugio en Navarra durante la Alta Edad Media: ¿una particularidad navarra?

En primer lugar, Jimeno Aranguren consideró en todo momento la familia en cuanto que institución histórica. Por consiguiente, todo análisis jurídico fue complementado con perspectiva histórica y análisis de alguna que otra acta de la práctica. El estudio iushistórico de la institución matrimonial y familiar le permitió romper, en primer lugar, la univocidad entre la *familia troncal* y familia foral. Fundamentándose en los estudios demográficos, aceptó la existencia de dos modelos familiares en Navarra: la Navarra troncal, en la Montaña y en la Zona Media, y la Navarra nuclear de la Ribera, aceptando la posibilidad de zonas intermedias o mixtas. En cambio, la interpretación de la familia troncal volvía estar sujeta al paradigma de la *casa*, en este caso siguiendo al *das ganze Haus* de Wilhelm Heinrich Riehl. La institución de la *casa* fue proyectada a las *casas* o *fuegos* de la Navarra de los siglos X-XI, partiendo de la tesis del control señorial de Lluís To Figueras. A raíz de que las fuentes altomedievales navarras no pudiesen situar con claridad los orígenes de la casa, Jimeno Aranguren planteó la posibilidad de que sus raíces tuviesen similitudes con otros territorios de derecho pirenaico, como fue el catalán. (Jimeno Aranguren, 2015:244) En el corazón de este fenómeno estarían, tal y como defendió Hilario Yaben, las prácticas del derecho de sucesiones y del derecho económico matrimonial. Dichos mecanismos habrían asegurado la continuidad de la hegemonía del sistema de primogenitura hasta bien entrados en el siglo XVIII. (Jimeno Aranguren, 2015:258)

Jimeno Aranguren propuso situar, por lo tanto, la familia troncal en una larga continuidad histórica, desde las casas altomedievales, a los grandes linajes modernos. La proyección de la institución de la *casa* junto a la tesis de Lluís To Figueras sobre la Navarra altomedieval provoca una gran confusión entre la aparición de casas entre la documentación conservada, que constituyeron en unidades de producción y de extracción de rentas, y la institución de la *casa*, como la hemos venido analizando hasta ahora, que no comenzó a instituirse en Navarra hasta finales de la Edad Media en Navarra, con la progresiva penetración de las prácticas de primogenitura. A. Moreno y A. Zabalza ya demostraron que el proceso de la consolidación de la institución de la casa troncal fue, un fenómeno de larga duración y que tuvo sus raíces en la élite rural de mediados del siglo XV, masificándose finalmente en el siglo XVIII. Por lo tanto, entendemos que la formación de la casa y la práctica de heredero único fueron fenómenos que caracterizaron el paso de la Edad Media a la modernidad en la Navarra prepirenaica. (*El origen histórico de un sistema de heredero único. El prepireneo navarro (1540-1739)*, 1999) Por lo tanto, nada tiene que ver la casa del siglo X con la casa troncal de los siglos XV-XVIII.

En segundo lugar, Jimeno Aranguren insistió en la particularidad del matrimonio *a fuero de tierra* o *legal conugio*, caracterizado por un supuesto arcaísmo que ya defendieron otros

estudiosos como M.G. Desdévies du Dézert, J.M<sup>a</sup> Satrústegui (*Comportamiento sexual de los vascos*, 1981) o el mismísimo Lacarra (“Sobre el matrimonio y otros arcaísmos entre vascos, navarros y aragoneses”, 1981). Destacamos que ni Lacarra ni Jimeno Aranguren llevó a cabo un estudio sistemático de la documentación de la práctica, y que se focalizaron en un el análisis de las fuentes jurídicas. El matrimonio *legal conugio* consistió en un matrimonio civil regulado por los fueros, que habría permitido las prácticas endogámicas e incluso la poligamia, en oposición a las demandas del matrimonio canónico<sup>7</sup>. El matrimonio vascónico se habría caracterizado desde el Neolítico por la monogamia a excepción de durante la Alta Edad Media, donde se practicó un matrimonio que habría permitido las uniones polígamas. El matrimonio vascónico persistió a través de los siglos como una unión civil disoluble, todavía vigente durante la Edad Media, y que perduró conviviendo con otras formas de matrimonio que penetraron Vasconia, como el matrimonio romano y el matrimonio canónico. (Jimeno Aranguren, 2015:43-52)

La sociedad altomedieval de Navarra pudo haber practicado la poligamia simultánea y sucesiva conforme los argumentos de Jimeno Aranguren, tal y como fue anteriormente propuesto por Lacarra (1981:450): algunos reyes pudieron tener más de una esposa legal, además de concubinas.

Por un lado, la poligamia sucesiva, esto es, las segundas o primeras nupcias se habría constituido además de tras la muerte de uno de los cónyuges, por repudio de la esposa anterior, o por voluntad de separación de los cónyuges<sup>8</sup>. En efecto, el *Fuero General* también prevé la ruptura unilateral del vínculo matrimonial por parte del marido como por parte de la mujer<sup>9</sup>. Incluso en

---

<sup>7</sup> Lacarra también destacó el supuesto carácter particular del matrimonio entre navarros. Prueba de ello habrían sido la carta (1023) del abad Oliba, obispo de Vich, escrita en respuesta a la consulta de Sancho el Mayor sobre los matrimonios incestuosos; y las demandas de Pedro de París sobre la disolución de matrimonios, que fue recogido en el *Fuero General*. El rey respondía tras reunirse con la Corte de caballeros, ricos hombres e infanzones que no abandonarían los casamientos constituidos según sus fueros, con arras y fiadores. Asimismo, interpreta una cierta libertad sexual entre casados regulada por el *Fuero General*: la fidelidad conyugal habría sido obligatoria dentro del término de la villa, pero no fuera de ella. (Lacarra, 1981:451-452) Los elementos que se conjugan tanto en la carta del abad Oliba como en las demandas de Pedro de París no difieren demasiado con la problemática que estaba teniendo lugar en otros reinos occidentales en torno al matrimonio.

<sup>8</sup> L. Fortún Javier deja entrever dicha posibilidad en el matrimonio entre Sancha Vela y Sancho Fortún de Petrola. Según Fortún, cabría la posibilidad de que Sancha Vélez no hubiese enviudado, sino que se hubiese separado de alguna manera: Sancha Vélez dio en permuta alguna de sus heredades con el monasterio de Leire “(...) quondam mulier senioris Fortuniones de Petrola (...)” DML 197 (1102). Fortún interpreta fórmula *quondam mulier* como ex-mujer, en lugar de viuda, sobre todo porque Sancho Fortuñones de Petrola participó en el año 1100 en la asamblea de magnates alaveses en Argote. (Javier Fortún, 1994:402)

<sup>9</sup> Sobre las uniones entre hidalgos y labradores el *Fuero* ordena que en caso de que la mujer decidiese marchar un tiempo después de la unión, serían los fiadores puestos por ella en las contraprestaciones matrimoniales quienes se ocuparían de intentar hacerla volver a la casa. Para ello, los fiadores le enseñarían hasta dos veces la casa indicada por el marido. Si tras una fase de convivencia ella seguía queriendo marcharse, deberían presentarse ante el alcalde para llevar a cabo la separación. Cada uno de los cónyuges debía hacerse con sus heredades, y los bienes gananciales debían partirse por la mitad. En cuanto a los hijos, en caso de tener descendencia par, serían divididos entre los cónyuges. En el caso de que fuesen impares, el cuidado del hijo o hija impar se haría conjuntamente. (Jimeno Aranguren, 2015:350-351). FGN 20. *Fuero casar. XX capitula*, pp.796-797.



lo que a la mujer respecta, el *Fuero* parece permitir a la mujer abandonar el hogar en caso de un exceso de violencia marital<sup>10</sup>. Sin embargo, desconocemos si esto tenía lugar en la práctica. Asimismo, son conocidos los repudios de príncipes pamploneses, asturianos, aragoneses como de otros dominantes del territorio durante la Alta Edad Media. (Jimeno Aranguren, 2015:349) En cuanto a la documentación de los cartularios de San Salvador de Leire, Santa María de Irache y la Catedral de Pamplona evidencian casos de segundas nupcias en caso de muerte del primer cónyuge:

- Jimeno Fortuniones (1114) cambió la parte de Sorlada y Caos que había donado su primera mujer Toda Fortuniones a su muerte, por algunas tierras de Zábal y Muno, para poder entregar las arras a su segunda mujer Suruslata y la parte que le correspondía de la herencia materna a su hija y a su marido<sup>11</sup>.
- Asimismo, Guillermo de Mirabel (1218) donó una casa en la parroquia de San Juan Bautista de Estella, que fue comprada junto a su primera mujer Sclaramunda, bajo la condición de que su segunda mujer Viventia pudiese disfrutar de manera vitalicia de dicha heredad a cambio de un censo<sup>12</sup>.
- También contamos con un ejemplo de segundas nupcias femeninas: tal es el caso de María de Lehet (1147) que donó junto a sus hijos Pedro y Martín las casas de Milagro, la mitad de la hacienda en Torre de los Arcos y otras heredades de las que disponía por sus maridos, a la Catedral de Pamplona por la salvación de su alma y por el alma de sus difuntos maridos, Eneco López de Soria y Lope Enecones de Borovia<sup>13</sup>. María de Lehet donó dichas heredades a cambio de que fuese celebrado un aniversario anual por su memoria y por la memoria de sus maridos difuntos.

En lo que la poligamia simultánea respecta, la propuesta de Jimeno Aranguren no parece tan evidente a través de la documentación. Siguiendo a Jimeno Aranguren, las concubinas no habrían sido consideradas como tal hasta la penetración del Derecho romano, y habría sido consideradas como esposas legales, al estilo del *Friedelehe* germánico<sup>14</sup>. (Jimeno Aranguren, 2015:43-55 y 391-396) Sin embargo, no se conocen evidencias que permitan asegurar la existencia de este tipo

---

<sup>10</sup> “Si por desparamiento o por miedo de su marido se canbiare de la casa de su marido a casa de algun su parient o de su veçino et non fiçiere enemiga de su cuerpo, tornando a eyll, por esso non deue perder suas arras et el marido deue tener todas las heredades ata que eylla torne a su marido.” Es decir, la mujer no perdía el derecho a las arras en caso de que abandonase al marido por miedo. Sin embargo, en caso de que la mujer casada abandonase a su marido por otro, ella perdería el derecho a dichas arras y otras heredades que tuviese. En el caso de tener descendencia del primer marido, dichos hijos e hijas sí que tendrían derecho sobre dichas arras. FGN 87. *Fuero de muyller casada*, pp.809.

<sup>11</sup> CDI 98 (1114).

<sup>12</sup> CDI 298 (1218).

<sup>13</sup> “(...) pro animabus virorum meorum senioris videlicet Eneco Lopeyz de Soria, qui moriens eas michi dimisit, et senioris Lupi Eneconis de Borouia, qui eas post mortem illius multum amplificauit et meliorauit.” CDI 255 (1147).

<sup>14</sup> Para una crítica al mito del Friedelehe, consultar el trabajo de Ruth Mazo Karras (2006).

de uniones legales, ni tan siquiera queda claro a través de la documentación la condición de las *ancillae* que encontramos entre la familia real. Además, la cónyuge legal, es aquella que tenía acceso a las arras maritales, al contrario que las concubinas: “Si fidalgo moriere sines destin et dessare creaturas de pareylla o de barragana, las creaturas de pareylla deuen auer las arras sin las creaturas de barragana, (...)” decía el *Fuero General*. En cambio, los hijos de las concubinas tenían derecho a heredar una parte de la herencia paterna, que no fuesen las arras, “(...) las otras heredades (...) las creaturas de pareylla et las de barragana deuen partir comunalment”<sup>15</sup>.

Asimismo, el *Fuero* especifica que el infanzón debía dar “(...) conduyto pora entrambas (...)”, esto es, estaba obligado a mantener a su esposa legal como a su concubina<sup>16</sup>. Entre la documentación conservada, son múltiples las veces en las que testamentos especifican la transmisión a los descendientes fruto de la *legal conugio* y concreta una parte de la herencia para los posibles descendientes ilegítimos. El testamento de García Sanz de Oyerza es buen ejemplo de ello. García Sanz de Oyerza dispuso el 26 de junio de 1114<sup>17</sup>, que:

1. En caso de que los hijos e hijas legítimos muriesen, toda su heredad fuese transferida a Santa María de Irache.
2. “Si autem spurius uel manzer, id est, non de legali coniugio, extiterit filius meus, terciam partem de omnibus hereditatibus et substanciis, excepto Herlegghi, accipiat ; et inter se, si plures fuerint, diuidant.” Por consiguiente, aquella descendencia que fuese fruto de uniones ilegítimas tendría acceso a la herencia, pero dicho acceso sería diferente a la herencia de la descendencia legal: sólo podrían heredar una tercera parte de su herencia.

La insistencia en especificar la herencia correspondiente a los descendientes ilegítimos reside en que estos tenían derechos de herencia, pese a que fuese en menor proporción a los descendientes legítimos. Jimeno Galinz reservó en su testamento una viña, una tierra y un casal que tenía Pozes en caso de que apareciesen otras hermanas o hermanos a su muerte. No hace referencia explícita a que fuesen descendientes ilegítimos, pero entendemos que, si este desconoce que pudiese tener o no otros descendientes, lo más probable es que no fuesen fruto de una *legal conugio*. En cambio, especifica que sólo pudiesen reclamar parte si pudiesen probar *per iudicium*

---

<sup>15</sup>FGN. 80. *Fidalgo non destinar*. El *Fuero* prevé que en caso de que el infanzón no tuviese otras heredades que las entregadas en arras a su mujer, pudiese entregar al menos una vecindad a los hijos de la concubina. “Si algun infançon fuere enfermo e quiere destinar a las creaturas de pareylla et a las creaturas de barragana, non puede heredar las arras sines placenteria de la muyller et sines creaturas de pareylla. Enpero si otras heredades ouiere, a todas las creaturas de barragana deue dar entregament una veçindat al menos. Et si non ouiere heredades sinon las arras, deue dar de las arras a las creaturas de barragana al menos tanta quoanta es una ueçindat.” FGN 82. *Fuero de destinar*, pp.817.

<sup>16</sup> “Todo homne que es infançon, por fuero deue uestir a sua muyller segunt que eylla es. (...) Nafega pora eylla ad XX días I arrouo, e otro tanto pora entrantmbas I tocino que coste VI arogos de trigo pora en mano. E con atanto se deue tener por pagada.” FGN. *Vestir a sua muyler*, pp.849.

<sup>17</sup> CDI 97 (26/06/1114).

que eran sus hijos<sup>18</sup>. En ese sentido entendemos por qué Fortuño Íñiguez tuviese que repartir su herencia entre su hermano Banzo Azones, y un supuesto hijo, Fortuño —“(…) qui dicunt homines qui est meo filio”—. La adjudicación de parte de la herencia a quien decían ser su hijo —“(…) iste Fertunio qui est nominatu meo filio (….)”— se realizó bajo la condición de cumplir siempre la voluntad de su hermano. En caso de no cumplir la voluntad de su hermano, el susodicho hijo sería desheredado y quedaría en manos del hermano la totalidad de la herencia<sup>19</sup>. Parece ser que la consanguineidad daba acceso al derecho de herencia, fuesen descendientes de *legal conugio* o no lo fuesen.

En suma, la *legal conugio* no fue ni una institución particular a la Navarra altomedieval<sup>20</sup>, ni permitía la configuración de matrimonios legales múltiples. Sí que permitía, en cambio, la poligamia simultánea compuesta por una sola esposa legal que tendría acceso a las arras, y concubinas, siempre y cuando las pudiese mantener.

Finalmente, en lo que a la endogamia se refiere, cierta es su práctica en Navarra al menos entre la familia real (Cañada Palacio, 1987). En cambio, la endogamia está lejos de ser una particularidad territorial a Navarra. De hecho, los llamados “bucles consanguíneos” fueron mecanismos muy utilizados en sociedades sobre todo de parentesco bilateral y de transmisión igualitaria, como se dio, entre otros, entre las familias condales catalanas según Martin Aurell (*Les noces du comte: mariage et pouvoir en Catalogne: 785-1213*, 1995), o entre la aristocracia leonesa entre los siglos X-XI (Pérez, 2009).

Le Play puso el punto de partida a la tradición de la visión esencialista de la *familia troncal*, la cual perduró a través del discurso de la elite fuerista y nacionalista, que seguimos encontrando presente sobre todo en la tradición de estudios del Derecho y en la Antropología hasta bien entrados en los 80. Asimismo, Le Play también dio comienzo a una larga tradición de estudios sociológicos, antropológicos, históricos y jurídicos interesados en el régimen troncal y la primogenitura pirenaica. Incluso Pierre Bourdieu retomó a partir de los años 60, el estudio de las familias rurales de Béarn, a través de las estrategias matrimoniales. El interés por las estructuras de parentesco, y especialmente por la familia pirenaica, se extendió también entre los historiadores.

## **B. La sociedad de casas y la familia en Navarra**

El concepto de las *sociedades de casas* como tal fue propuesta por Lévi-Strauss a finales de los 70 como clave explicativa de las sociedades de los kwakwaka'wakw. La primera versión de *La Voie*

---

<sup>18</sup> DML 221 (c.1108).

<sup>19</sup> CDCH 61 (c.1090-1094).

<sup>20</sup> La fórmula de *legal conugio* no es ni mucho menos una fórmula matrimonial particular a la Navarra altomedieval. Es sobradamente conocida la máxima recogida en las compilaciones de leyes de Ervigio: “Ne sine dote coniugium fiat (…).” (To Figueras, 1994:151)

*des masques* vio luz en 1975, donde expuso por primera vez la problemática del parentesco entre los kwakítul: ante la incapacidad de definir el parentesco de los kwakítul a través de una descendencia unilateral, o una única forma reproducción familiar (endogámica o exogámica), Lévi-Strauss encontró en la institución de la *casa* una organización que sustituía los lazos de sangre como fundamento esencial del parentesco. Lévi-Strauss necesitó acudir y revisar tanto los trabajos de Frank Boas, como los preceptos de *corporate groups* propuestos por la antropología anglosajona<sup>21</sup>. Incluso se acercó a las sociedades medievales gracias a los debates con Georges Duby y lecturas de Karl Schmid. (Haddad, 2014: 112) La definición fue definitivamente propuesta en 1983 (“Conférence Marc Bloch”) y en una entrevista realizada por Pierre Lamaison en 1987. La *casa* se instituía, para Lévi-Strauss, como una persona moral, por un lado, y, un dominio compuesto por bienes tanto materiales como inmateriales, por otro, que debían transmitirse de manera que la perpetuidad de la *casa* estuviese asegurada. (Lévi-Strauss, 1983: 1224)

A partir de estas publicaciones, la *casa* fue sometida a mil y una formas de análisis, que partieron desde el análisis del espíritu de la casa, hasta el estudio de la materialidad de esta, tal y como fue realizado por Bourdieu. Las sociedades rurales del Pirineo fueron estudiadas con especial interés, debido a su supuesta originalidad<sup>22</sup>.

La *casa* fue incorporada a los estudios de Historia medieval, por un lado, como objeto de estudio del parentesco, como unidad productiva o unidad de hábitat: ejemplo de ello son la obra de Christiane Klapisch-Zuber (*La maison et le nom*, 1990), Benoît Cursente (*Des maisons et des hommes. La Gascogne médiévale, siècles XI-XV*, 1998), Lluís To Figueras (*Família i hereu a la Catalunya nord-oriental, segles X-XII*, 1997; *Homes, masos, historia: la Catalunya del Nord-Est, segles, XI-XX*, 1999), o Guillermo Tomás Faci (“Sociedad de casas y economía ganadera en el alto Pirineo (valle del Benasque, siglo XIV”, 2010) Por otro lado, la demografía histórica sugirió una nueva clasificación de los grupos domésticos (Laslett y Chamoux, “La famille et le ménage: approches historiques”, 1972). Dicha propuesta permitió romper con la oposición de las dos “Francias”, revelando la posibilidad de la existencia de familias extensas y complejas en sociedades de división igualitaria. En cambio, los mismos autores se mostraron conscientes de los límites de su propuesta metodológica, al estar incapacitada para identificar el carácter evolutivo y cíclico de las familias. (Laslett y Chamoux, 1972:854) Los estudios de demografía histórica

---

<sup>21</sup> Maurice Godelier dedicó en su exhaustivo estudio sobre Lévi-Strauss, un apartado focalizado en los estudios sobre la “sociedad de casas”. (Godelier, 2013) Para una revisión general de la problemática en torno a la *casa*, consultar también a Haddad (2014).

<sup>22</sup> Para un repaso historiográfico de los estudios ruralistas de la familia troncal pirenaica, y una revisión de sus características: Poumarède, Jacques (1979). Poumarède volvió a retomar la crisis de las familias tradicionales del Pirineo, recuperando la obra de Le Play: “Il serait tout à fait souhaitable de lancer une campagne de recherches systématiques pour avoir une idée plus claire de l’évolution de la famille pyrénéenne à l’époque contemporaine. Mais d’ores et déjà nous avons une certitude : la famille Melouga dans laquelle F. Le Play a cru voir vers 1860 le modèle d’une régénération des structures sociales n’était plus en fait qu’un dernier vestige d’un état de droit moribond.” (Poumarède, 1979 :360)

llegaron a la historia de la Navarra moderna y contemporánea de la mano de Fernando Mikelarena Peña<sup>23</sup> (*Demografía y familia en la Navarra tradicional*, 1995) y M. P. Erdozáin Azpilikueta a partir de los 90.

Finalmente, la *casa* fue también estudiada en su materialidad, tal y como Bourdieu replanteó la *casa* lévi-straussiana en *Le sens pratique* (1980), a través del análisis espacial y simbólico de la casa kabyle (“La maison ou le monde renversé”): Philippe Ariès y Georges Duby (*Histoire de la vie privée: 2. De l’Europe féodale à la Renaissance*, 1985), J. Chapelot y Robert Fossier (*Le village et la maison au Moyen Âge*, 1980), llegando a las propuestas de Fermín Miranda García.

### **1. Hacia un estado de la cuestión de la familia medieval en Navarra**

En primer lugar, Fermín Miranda, siguiendo a Duby y a Fossier, orientó el estudio sobre la familia campesina de Navarra a la búsqueda de un modelo familiar a partir del análisis de la estructura de la casa y la demografía. F. Miranda focalizó el estudio en el análisis en la materialidad de la casa, de lo que concluyó, siguiendo a R. Fossier, la existencia de un modelo familiar hegemónico: la familia nuclear ya habría estado consolidada para el año Mil<sup>24</sup>. El crecimiento económico altomedieval habría permitido la “nuclearización” del modelo familiar, cuyo cénit habría llegado en la primera mitad del siglo XIV. Fue el estudio de las realidades concretas a través de la documentación le obligó a replantearse las excepciones que reflejaban la presencia de una familia extensa en la localidad de Piedramillera para el siglo XIV. Los últimos siglos medievales, por el contrario, se habrían caracterizado por dicho “alargamiento” familiar, a raíz de la coyuntura económica negativa y el aumento de la presión fiscal. Dicha coyuntura negativa habría sido resuelta con la concesión de la hidalguía universal, y, finalmente, con el desarrollo del mayorazgo. F. Miranda identificó la configuración de lo que él llamó “linajes

---

<sup>23</sup> La tesis principal de F. Mikelarena Peña consistió en la defensa de una dualidad de la tipología familiar de la Navarra troncal y la Navarra nuclear, que fue consecuencia de la dualidad cultural, cuyo mayor exponente sería la presencia de la lengua vasca que ya dividía Navarra desde el siglo XVI. (Mikelarena Peña, 1992:139) Sin embargo, esta realidad no sería monolítica, pues las familias podían discernir del modelo hegemónico según la necesidad de la coyuntura, estrategias familiares y lazos de solidaridad. (Mikelarena Peña, 1992:133) Mikelarena Peña descartó el condicionamiento económico y jurídico en lo que la configuración de prácticas de sucesión respecta. (Mikelarena Peña, 1992: 138-140) Mikelarena dio preeminencia a la tesis etnocultural: las prácticas matrimoniales y de sucesión serían, por lo tanto, consecuencia de la persistencia de una realidad cultural propia, situando el límite cultural en el límite lingüístico. La tesis de Mikelarena vuelve a denotar una mirada esencialista de la concepción de la cultura.

<sup>24</sup> “No parece que estos modelos cambiaran en los siglos sobre los que se cuenta con información arqueológica, desde el XI al XV, lo que supone una continuidad en el diseño del espacio de casi medio milenio.” (Miranda García, 1999 :1049) El análisis de una materialidad supuestamente estática entre los siglos XI-XV vendría según Miranda a confirmar la existencia del modelo nuclear. La teoría de la familia nuclear precoz se confirmaría, según Miranda, en los yacimientos de las poblaciones de Apardués y Adoáin, donde siguiendo los cálculos demográficos de C. Jusué, las heredades familiares no superarían las 10 Has, “imposibles de sostener si nos halláramos ante familias extensas”. (Miranda García, 1999:1050)

campesinos”, que habrían optado por la cohabitación de la familia extensa para poder hacer frente a las rentas señoriales. (Miranda García, 1999:1053)

Miranda comprendió así la familia nuclear como un estado familiar originario o natural al que siempre se orientaban las familias campesinas navarras ya para el año Mil. Miranda sugirió, además, que esta realidad pudiese contribuir a la teoría de la señorialización temprana del reino de Pamplona, considerando la familia nuclear consolidada una excepcionalidad con respecto al resto de Occidente. (Miranda García, 1999: 1051-1054) Juan José Larrea Conde también señaló que a al menos desde mediados del siglo X, la familia nuclear fundamentada en la unidad conyugal era predominante en el reino de Navarra, según demostraban las transacciones de donación y compraventa. (Larrea Conde, 1994:289) Por el contrario, no insistía en ningún caso en su excepcionalidad. En efecto, To Figueras ya demostró la predominancia de la familia nuclear anterior a la instauración del sistema de heredero único para el noroeste de la Cataluña prefeudal. (To Figueras, 1997:76-88) Encontramos prácticas de modelos nucleares y neolcales en Occidente ya para la época prefeudal, coincidiendo con un contexto de gran oferta de tierras libres entre los siglos IX-X. (To Figueras, 1997:140) La familia nuclear fu una configuración familiar propia de las sociedades de parentesco bilateral y herencia igualitaria.

En segundo lugar, Carlos Laliena Corbera corroboró la existencia de familias campesinas complejas constituidas con el objetivo de evitar el aumento o multiplicación de las rentas desde mediados del siglo XII. Por el contrario, C. Laliena no dotó dicha cohabitación de sentido de “alargamiento” transitorio, sino que lo atribuyó a la problemática de la continuidad de las prácticas de sucesión igualitarias: entre los siglos XIII-XIV, parece ser que existió una realidad de familias de “pechas compartidas”. El *Libro rubro de Iranzu* (XIII-XIV) evidencia que la partición hereditaria fragmentó las heredades en la localidad de Piedramillera, y que con ellas se dividieron también las pechas entre tres o cuatro unidades familiares durante generaciones. (Laliena Corbera, 2012:160) Las familias de mezquinos se organizaban, por lo tanto, sobre una amplia red de parentesco consolidada por lazos de solidaridad, un sentido de consanguineidad amplia, y, según Laliena, también por el deber de pago de las pechas. Al contrario de lo que interpretó F. Miranda del caso de Piedramillera, Laliena desarrolló la imagen de unidades familiares campesinas donde la solidaridad y los lazos colaterales tomaron un lugar predominante. Incluso afirmó que estas formas extensas de parentesco podían llegar a compensar las divisiones de las unidades de explotación, siguiendo los trabajos de T. Barthélemy y G. Agustins. (Laliena Corbera, 2012:262)

Siguiendo la hipótesis de To Figueras, Laliena señaló la problemática a la que se enfrentó el interés señorial navarro entre los siglos XII-XIII: “Con un sistema hereditario que primaba la partición de los bienes, los señores navarros se enfrentaban a un problema fundamental, la

continuidad de las heredades y la pecha servil que satisfacían.” (Laliena Corbera, 2012:256) Siguiendo los planteamientos de Ph. R. Schofield, la herencia partible podía favorecer la práctica de las donaciones *inter vivos*, limitaría la autoridad del padre y estimularía las prácticas exóгамas. En términos amplios, el sistema de sucesión de partición igualitaria dinamizaba el mercado de la tierra. Por lo tanto, cada uno de esos aspectos podía suponer una amenaza para la continuidad del cobro de las pechas, y, además, agravaban el fraccionamiento de las unidades de explotación. Sin embargo, el poder feudal navarro jamás insistió con lo que para Laliena hubiese sido la solución: la instauración de la primogenitura. Incluso los grandes patrimonios eclesiásticos alimentaron la continuidad de las prácticas de sucesión igualitarias<sup>25</sup>. (Laliena Corbera, 2012: 259-261) Según Laliena, los señores penalizaron cualquier partición patrimonial a excepción de la transmisión hereditaria.

Laliena aplicó la tesis catalana en Navarra, al igual que R. Jimeno Aranguren, proyectando la imagen de un poder feudal con dificultades para ejercer su dominación en Navarra. La imagen de un poder feudal incapaz de instaurar la primogenitura estimuló el estudio de otros de mecanismos de degradación, como fue la de la degradación simbólica.

Laliena propuso la aplicación de los conceptos antropológicos de *honor* y *vergüenza* para la comprensión de las prácticas de dominación en la sociedad del siglo XIII en Navarra, a partir de una lectura del *Fuero General* —pese a que sea él mismo quien señale los límites de una fuente jurídica para dicho análisis (Laliena Corbera, 2000:22)—. Las servidumbres de regiones mediterráneas no habrían sido tan rígidas como aquellas del norte de Europa, “(...) apenas impusieron límites a la capacidad de transmitir los bienes a los herederos o a la posibilidad de contraer matrimonio.” Los mecanismos de “degradación simbólica” propuestas por Paul Freedman habrían venido a contrarrestar esta realidad, y a concretar las relaciones de dominación. (Laliena Corbera, 2000:4)

Laliena focalizó su estudio en las disposiciones en torno a los matrimonios, la virginidad femenina y la violencia sexual del *Fuero General*:

“(...) el honor y la vergüenza constituían un campo en el que interactuaban individuos, familias, clases y comunidades rurales, nobles y campesinos, una palestra figurada en la que se desarrollaban

---

<sup>25</sup> Cita para ello un documento conservado en Santa María de Irache:

“Ego Sancius, Dei gratia Abbas Iraxensis, similiter et omnis conventus, facimus vobis filiis Garcia Arcez et Maria Arcez nostris collacis Zariquegui, Garcia, Orti, Sancius Macua et Tota Arcez, Maria et Sancia cartam, et concedimus vobis hereditatem matris et patris vestri omnibus vestris diebus, tali pacto ut persolvatis unoquoque anno per tortm et carapitum et per servcium quod persolvebat pater vester et mater VII kafices tritico mensura Pampilone ad nostram domum de Yart. Vos supradictum censum persolventes, in diebus vestris ita tenete. Post obitum vestrum, filii vestri secundum concessum et voluntatem abbatis faciant.” CDI 210 (1191).



las estrategias de estos agentes sociales; en esa palestra, por continuar con la metáfora, el derecho foral, tal y como lo hemos demostrado, estructuraba la realidad y era a su vez estructurado por ella. Fomentaba las distinciones de estatus y las reflejaba, determinaba las relaciones de poder y las exhibía como legítimas, declaraba lo que era lícito y lo que no podía hacerse.” (Laliena Corbera, 2000:23)

Por consiguiente, el honor habría funcionado como capital simbólico distintivo del que los siervos fueron marginados:

“Las diferencias de tratamiento en los raptos o violaciones —la ejecución frente al pago de la multa—; en el divorcio de los campesinos, penalizado con la entrega del buey; o en relación al adulterio, como ya hemos podido comprobar, son otros tantos aspectos ligados a las estructuras familiares y a los valores referentes a ellas en los que se gestaba una discriminación, que tenía como horizonte reforzar la minusvalía de los campesinos.” (Laliena Corbera, 2000:29)

J. J. Larrea, por su parte, confirmó la continuidad de las prácticas de sucesión divisoria, pero también reveló algunos casos de imposición de primogenitura e indivisión entre la documentación de la Catedral de Pamplona<sup>26</sup>. Dichas prácticas las interpretó dentro del proceso de consolidación de la servidumbre entre los siglos XIII-XIV, esto es, en el marco de las estrategias señoriales, siguiendo la tesis de L. To Figueras. (Larrea Conde, 1994:564) En efecto, y volviendo al *Libro Rubro de Iranzu*, las menciones a la obligatoriedad de la transmisión indivisa y unilineal son múltiples entre los siglos XIII-XIV<sup>27</sup>. Por lo tanto, lo que Miranda había

---

<sup>26</sup> “(...) possideas in vita tua et filius tuus unus quem tu volueris post mortem tuam.” C375 (1186) ; “Et si filios habueris de legitima uxore non partant illam post mortem tuam sed illede filiis tuis habeant illam, quem Abbas Sancti voluerit.” CDP 360 (c.1180) Asimismo, detectamos otra documentación que iría en esa misma línea: “Volumus etiam quod predicta dous uni filiorum vel filiarum vestre (...) remaneat et nunquam dividatur (...)” CDP 371 (1184). Otro ejemplo muestra al collazo Semeno Arzaya de Elorz, entregándose a Santa María de Pamplona junto a la hacienda de Elorz, que entrega a Santa María y a sus sucesores. Semeno Arzaya debía pechar dos sueldos el día de la festividad de Santa María, y no estaba obligado a ningún servicio que no fuese llevado a cabo por voluntad propia. Ordena, además, que en caso de que sus sucesores partiesen su heredad, cada uno pechase 2 sueldos en la festividad de Santa María. “Addo etiam quod si filii mei vel filii filiorum dividerint hereditatem meam, unusquisque peitet II solidos in supradicta festivitate Sancte Marie.” CDP 368 (1183). El abad de San Miguel de Excelsis hizo donación de una viña en Arteiza y un collazo de Eyereta a Jimeno de Zabal. En caso de que tuviese hijos de una mujer legítima, dichas posesiones debían pasar a sus hijos sin que los bienes fuesen partidos. En el caso de que muriese sin hijos legítimos, la viña debía ser devuelta a San Miguel de Excelsis. CDP 360 (1189).

<sup>27</sup> (...) Et es asaber que estas III pieças non son a partir, mas uno del linage, a qui el padre mandare, las deue tener entegrament por todos tiempos.” LRI 17. *Memoria de las fincas de Asna (Yerri)*, pp. 235; “(...) Esta deuant dita peyta nunca se deue partir, mas una de las creaturas a quoyal el padre li mandare, que la tenga et mantenga en paz, et faga el seruicio, et pague la peyta. Et enpues eyll su genoylla.” LRI 21. *Memoria de pechas de Arguiñáriz*, pp.235; “(...) Et de mas esta hereditat nunca es a partir, mas uno de la natura la deue tener toda entegrament, et pagar los III kafizes al conuiento de Sançta Maria de Iranço.” LRI

interpretado como “alargamiento transitorio” en Piedramillera, y donde Laliena había visto un parentesco extenso de solidaridad campesina, se escondía seguramente una realidad de familias troncales, resultado de la progresiva imposición de la primogenitura. A raíz de la obra de A. Moreno Almácegui y A. Zabalza Según sabemos a ciencia cierta que la instauración de la primogenitura, el desarrollo de las familias troncales, y la institución de la *casa* en la Navarra vieja fue un fenómeno de larga duración que tuvo sus orígenes a finales de la Edad Media, y que perduró hasta el siglo XVIII. (Moreno y Zabalza, 1999)

El estudio de la familia en el reino de Navarra ha estado muy condicionado por el paradigma dominante en los estudios del parentesco: la *familia troncal* y el *sistema de casas*. Partiendo de la visión moralizante de Le Play, la obra de Hilario Yaben sigue siendo un estudio de referencia sobre todo para los estudios del Derecho. J. M<sup>a</sup> Lacarra y R. Jimeno Aranguren insistían en la particularidad del arcaísmo del matrimonio navarro, que habría permitido la endogamia y la poligamia, en lugar de revelar que dichas prácticas se repetían en otros territorios. Además, si bien es cierto la continuidad de prácticas endogámicas y polígamas, seguramente nada tenía que ver con la particularidad cultural vasca, sino que tenía mucho que ver con la continuidad de las prácticas de parentesco altomedievales durante los siglos de la instauración del sistema feudal. En ninguno de los casos podremos hablar de una particularidad propia a una esencia cultural, sino que de una realidad concreta y diferente con respecto a las estructuras dominantes en la Navarra vieja.

Asimismo, la hegemonía del paradigma de la *casa* supuso límite para las realidades que no se acogían a sus esquemas, invisibilizando los modelos que diferían de la supuesta norma. Mientras que el paradigma actuó positivamente en algunos territorios donde la primogenitura tuvo sus orígenes en el cambio feudal, tal es el caso de Cataluña, los territorios como Navarra no fueron interpelables en ese sentido. Los pocos apuntes que se hicieron al respecto formularon las preguntas a partir del paradigma de la *casa*, o proyectaron una imagen muy estática de la institución familiar, cayendo en una búsqueda de modelos familiares que parecían ser opuestos entre sí. Al no encontrar similitudes con la tesis de la primogenitura en términos de control señorial, las interpretaciones variaron, y buscaron nuevas perspectivas en la dominación simbólica y señalando la debilidad estructural de la aristocracia. Es ciertamente evidente los límites que impone la búsqueda de un modelo familiar. En cambio, igualmente cierto es que sin

---

43. *Memoria de las pechas de los collazos de Tirapu*, pp.242; “(...) Esta heredit non se deue partir, mas uno la deue tener entegrament, et enpues eylla su genoylla.” LRI 86. *Memoria de los censos de Abaigar, valle de Ega*, pp.254. En cambio, detectamos todavía una referencia a las prácticas de transmisión divisoria en el *Libro Rubro*: “Et eyllos dando nos esto, non son tenudos de dar otra peyta ni otro peon, ni nenguna cosa, ni por que partan las hededades los fijos d'eyllos non deuen dar mas d'esto. Mas esto es a saber que quoytas suertes fizieren d'estas heredades que an agora, des aqui adelant, tantos terçales de trigo an de dar por torta carapito.” LRI 13. *Memoria de la pecha de los collazos de Muru sobre Estella*, pp.233.

el planteamiento de dichos modelos gran parte del conocimiento del que hoy partimos no habría sido posible.

En efecto, las críticas al esencialismo de los modelos como el planteamiento de nuevas propuestas llegaron con relativa rapidez, al menos en lo que el estudio de las familias occidentales se refiere. El estudio de la institución familiar se orientó progresivamente al estudio del intercambio y la reproducción social, inspirados en el fenómeno don-contradon de Mauss y la reproducción social de Bourdieu. Entre 1999-2002 se llevó a cabo un ciclo de estudios colectivos consagrados al análisis de diferentes aspectos de las transmisiones patrimoniales (“Transferts patrimoniaux en Europe occidentale durant le haut Moyen Âge”): el primero se celebró en Roma un encuentro consagrado a los intercambios patrimoniales, al que le siguió el encuentro de Lille-Valenciennes (2000) dedicado a las contraprestaciones matrimoniales, el encuentro de Venecia dedicado al dossier de Toto de Campione (2001), y un último dedicado a las donaciones *pro anima* y la *memoria*.

## **2. El don-contradon: un breve repaso historiográfico**

El paradigma del don-contradon de Marcel Mauss (*Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 1923) fue incorporado por primera vez al estudio de la sociedad medieval por Philip Grierson (“Commerce in the Dark Ages: A Critique of the Evidence”, 1959) al que le siguió Georges Duby (*Guerriers et paysans (VIIIe-XIIe siècles): premier essor de l'économie européenne*, 1973), quien desarrolló la idea de las *generosidades necesarias*. A partir de estas dos primeras obras, los estudios focalizados en el fenómeno de las donaciones se vieron multiplicados entre los estudiosos del medievalismo<sup>28</sup>. El interés por las propuestas maussianas surgieron a raíz de buscar marcos que se pudiesen ajustar una realidad socioeconómica que difería del paradigma del *homo oeconomicus*: los términos en los que las donaciones medievales tenían lugar eran incomprensibles insertos en los paradigmas de un mercado de ganancias.

Bronislaw Malinowski fue el primero en llevar a cabo un estudio focalizado en los intercambios en las sociedades del Pacífico (*Argonauts of the Western Pacific*, 1922), y el primero en proponer la donación como un *sistema total*, esto es, como un fenómeno de reproducción social. Posteriormente, Mauss pudo desarrollar con mayor profundidad el don-contradon a través del estudio etnográfico de algunos pueblos de la Melanesia y del noroeste de América. La donación era, además, una prestación total que aunaba características jurídicas, económicas, políticas, religiosas y estéticas. El acto de la donación provocaba, según Mauss, la constitución de un contrato social que conllevaba tres obligaciones entrelazadas: dar, recibir y devolver. Para

---

<sup>28</sup> Para un análisis más exhaustivo sobre la influencia de la obra de Marcel Mauss entre los medievalistas consultar a Eliana Magnani (2008).

Mauss, la obligación social provocada por la donación tenía su origen en el *hau*, posteriormente criticado por Maurice Godelier (*L'Énigme du don*, 1996), algo así como el espíritu del donante que se adhería al objeto donado y era inalienable. Las donaciones deberían considerarse en términos agonísticos, es decir, como mecanismos no solamente de solidaridad y alianza, sino que mecanismos de jerarquización social y de competencia. El intercambio recíproco no siempre consistía en un intercambio equitativo.

Entre los conceptos ofrecidos por Mauss, fue sobre todo el aspecto de la reciprocidad obligatoria donde los medievalistas pusieron especial interés, y que ha sido igualmente fuente de críticas. Entre la gran variedad de obras producidas bajo dichos marcos debemos citar trabajos ya clásicos como el de Stephen D. White (*Custom, Kinship, and Gifts to Saints: The Laudatio Parentum in Western France: 1050-1150*, 1988), Constance B. Bouchard (*Sword, Miter and Cloister: Nobility and the Church in Burgundy: 980-1198*, 1987), la imprescindible obra de Barbara Rosenwein, (*To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property: 929-1049*, 1988), o la de Megan McLaughlin (*Consorting with Saints: Prayer for the Dead in Early Medieval France*, 1994) —, quien se focalizó en el estudio de la *memoria*. Las donaciones *pro anima* habrían permitido a familias aristócratas incorporarse a los *Libri Memoriales*, recibiendo oraciones por sus almas y el enterramiento de sus cuerpos en espacios sagrados. Asimismo, la aparición de donaciones *ad tempus* como los *livelli* y *precaria* se entendieron como la devolución a todas esas donaciones *pro anima*. Si bien Duby recalcó el carácter asimétrico del intercambio, revelando incluso un proceso de empobrecimiento entre las familias, Laurent Morelle, Philippe Depreux y Laurent Feller defendieron la existencia de una mayor cantidad de contraprestaciones que podrían no haber sido conservadas en la configuración de los cartularios. (Rosenwein, 1999:564)

No faltaron las críticas a la aplicación del modelo del don-contradon y la idea de la reciprocidad obligatoria en el estudio de las donaciones *pro anima*. En el ámbito de la antropología, Annette B. Weiner (“Reproduction; a replacement for reciprocity”, 1980) ya propuso sustituir la noción de la reciprocidad obligatoria por la de la reproducción social. Maurice Godelier también criticó el aspecto esencialista del *hau* maussiano, y evidenció la relevancia de los objetos inalienables, junto a Annette B. Weiner (*Inalienable Possessions: The Paradox of Giving-While-Keeping*, 1992). Con sus trabajos quedó demostrado que las donaciones eran construcciones sociales, y que, por lo tanto, su constitución y sus efectos eran particulares y no universales. La reciprocidad obligatoria quedaba, así, sujeta a debate.

El siguiente paso lo darían los historiadores, y entre ellos, medievalistas. En 2003 vio luz una obra dirigida por Gadi Algazi, Valentin Groebner y Bernhard Jussen (*Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange*) con el objetivo de revisar el valor heurístico de los preceptos

maussianos del don-contradon y proponer nuevas vías de aplicación al estudio histórico. La crítica se focalizó sobre todo en la noción de la reciprocidad, que habría sido sistemáticamente buscada sin previo análisis al marco teórico que estaba siendo aplicado. Los diversos artículos recogidos en dicho volumen tuvieron como objetivo principal historizar a Marcel Mauss. Mauss ofreció a través de un estudio etnográfico el modelo de Donación, esto es, un arquetipo construido a partir de una larga variedad de donaciones concretas. (Algazi, 2003:15) Según recalco Algazi, un modelo ideal podía servir como instrumento heurístico, pero no debía confundirse con la realidad cultural, heterogénea e incluso contradictoria que se escondía tras el modelo. (Algazi, 2003:15) Las consecuencias de una donación, no podrían ser en ninguno de los casos ni evidentes ni inherentes al acto, sino que serían negociados entre los agentes participantes. (Algazi, 2003:10) Una vez realizada una donación, todo quedaba por negociar.

Intentaremos aplicar esta concepción de la donación a través de un estudio cuantitativo y exhaustivo de las fuentes, por un lado, y a través de un estudio prosopográfico de los mismos. Veamos cuáles serán las fuentes que tendremos como principal marco de estudio.

### **3. Fuentes**

El siguiente estudio tiene como objetivo principal realizar un análisis sobre las estructuras y estrategias de parentesco en el reino de Pamplona entre 1050-1199. El marco cronológico ha sido delimitado, por un lado, por el interés que reside en focalizar un estudio de parentesco en un espacio temporal donde la sociedad navarra conoció importantes cambios estructurales; y por otro, a raíz de la naturaleza de las fuentes principales, los cartularios, y el abanico cronológico donde aguardaron el conjunto de fuentes más compacta.

Para la realización de un estudio de las estructuras y estrategias de parentesco en el reino de Navarra, entre 1050-1199, contamos, por un lado, con tres de los principales cartularios compuestos en las abadías de Leire, Irache y la catedral de Pamplona. El estudio parte, en principio, de un territorio muy concreto del reino, de las cuencas de Lumbier-Aoiz y Pamplona. Contamos por otro lado, con las primeras versiones del *Fuero General*: una copia arcaica de finales del siglo XIII y las primeras versiones protosistemáticas del *Fuero* (s. XIII-XIV).

Las abadías de Leire, Irache y la catedral de Pamplona produjeron en sus *scriptoria* el *Becerro Antiguo* de Leire, el *Libro Redondo* de Pamplona y el *Becerro* de Irache, compuestos entre los siglos XII-XIII. Para empezar, el *Becerro Antiguo* consta de unos 291 documentos, de los cuales 13 son documentos repetidos. El becerro fue compuesto a lo largo de varias etapas, hasta llegar a aunar 22 cuadernillos. La primera etapa de composición llegó bajo el abadiato de Raimundo (1083-1121), que recogió la documentación respectiva entre 1056-1111. Le siguieron la redacción de algunos privilegios reales todavía bajo el gobierno de Raimundo entre 1111-1120, y, finalmente la documentación correspondiente a los abadiatos de García y Pedro entre 1120-

1150. Algunos documentos también fueron añadidos de manera aleatoria a lo largo de los siglos. (Martín Duque, 1983: XXV-XXVI) Contamos para el estudio del becerro con la edición crítica de Angel J. Martín Duque, publicada en 1983<sup>29</sup>. La edición del becerro fue completada con documentos de otros fondos como el Archivo Histórico Nacional, el Archivo General de Navarra, el Archivo de la catedral de Pamplona, y otros fondos varios. Así, disponemos de unos 361 documentos a nuestra disposición, de entre los cuales solo 21 son originales, todos del siglo XII (Martín Duque, 1983:XXVII)

En cuanto a la catedral de Pamplona y la abadía de Irache, tanto el *Libro Redondo* de Pamplona como el *Becerro* de Irache fueron compuestos a lo largo del siglo XIII: por un lado, el *Becerro* de Irache recogió cronológicamente la documentación del monasterio hasta principios del siglo XIII, hasta el fin del abadiato de Sancho (1181-1222). El becerro fue editado por José María Lacarra en 1965<sup>30</sup> con la ayuda de copias posteriores y completada por documentos de otros fondos como la catedral de Tudela, la Cámara de Comptos de Navarra, y archivos de San Juan de la Peña. (Lacarra, 1965:X-XII) Contamos así con unos 327 documentos. A la edición del becerro le siguió un segundo volumen, editado por Lacarra y por Martín Duque y publicado en 1986<sup>31</sup>, que recogió unos 218 documentos fechados entre 1223-1397 y conservados en su mayoría en el Archivo General de Navarra. (Lacarra y Martín Duque, 1986:7-8) Por otro lado, José Goñi Gaztambide publicó en 1997 la edición del *Libro Redondo* de Pamplona en un primer tomo de la *Colección Diplomática de la Catedral de Pamplona*<sup>32</sup>. La edición agregó además documentación con origen en el cartulario del Chantre, donde encontraremos la documentación referida a San Miguel de Excelsis, y el cartulario del Enfermero. Disponemos de unos 611 documentos que abarcan una extensa cronología, entre 829-1234, una cronología marcada por el *Libro Redondo*. (Goñi Gaztambide, 1997:6-9)

Las fuentes hasta ahora citadas constituirán el tronco principal del estudio, gracias a que disponemos de ediciones críticas de cada una de ellas. No obstante, las particularidades de las estructuras y estrategias de parentesco nos han obligado a consultar de manera puntual otras fuentes, también imprescindibles para el estudio del reino de Navarra. Aclaramos que las consultas han sido muy concretas, y que el estudio sistemático y exhaustivo ha sido realizado sobre las fuentes conservadas en Leire, Irache y la catedral de Pamplona. Por lo tanto, la consulta de las fuentes aragonesas y riojanas ha sido complementaria, por un lado, en un intento de

---

<sup>29</sup> MARTÍN DUQUE, Ángel J. (ed.) 1983. *Documentación medieval de Leire (siglos IX a XII)*, Diputación Foral de Navarra. Institución Príncipe de Viana, Pamplona.

<sup>30</sup> LACARRA, José María (ed.) 1965. *Colección diplomática de Irache, vol. I (958-1222)*, Universidad de Navarra, Zaragoza.

<sup>31</sup> LACARRA, José María; MARTÍN DUQUE, ÁNGEL J. (eds.), *Colección diplomática de Irache, vol. II (1223-1397)*, Pamplona.

<sup>32</sup> GOÑI GAZTAMBIDE, J (ed.) 1997. *Colección diplomática de la Catedral de Pamplona, vol. I (829-1243)*, Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra, Pamplona.

responder preguntas cuyas respuestas no nos podían ofrecer nuestras principales fuentes, y, por otro, en una necesidad de seguir a nuestros protagonistas por todo el reino y sus fronteras, e intentar dar una visión la más completa posible de las estrategias que llevaron a cabo. El estudio prosopográfico llegará, por lo tanto, donde las redes de parentesco y de fidelidad de nuestros protagonistas llegasen. Por supuesto, adelantamos que seguramente no hayamos podido detectar la totalidad de las ramificaciones familiares.

Las fuentes consultadas han consistido en documentos muy concretos: una carta de adopción conservada en el Archivo de la catedral de Calahorra<sup>33</sup>, documentos en referencia al sistema dotal conservados en la catedral de Huesca<sup>34</sup>, una donación realizada a San Salvador de Oña<sup>35</sup> y otra Santa María de Nájera<sup>36</sup>, ambas conservadas en el AHN, y un pleito intrafamiliar conservado en el cartulario del monasterio aragonés de San Andrés de Fanlo<sup>37</sup>. Los documentos conservados tanto en la catedral de Huesca, Calahorra, como en las donaciones a Oña y Nájera son diplomas originales. Mucho más presente estará a lo largo del estudio la documentación proveniente del monasterio de San Juan de la Peña, tanto del *Libro gótico* como fuentes de otros fondos editados por Antonio Ubieto<sup>38</sup>, y el *Becerro Galicano* de San Millán de la Cogolla, del cual disponemos de una edición digital<sup>39</sup>. Destacamos que las fuentes correspondientes al territorio de Aragón han sido especialmente expresivas con respecto a la dote y el sistema matrimonial.

---

<sup>33</sup> RODRÍGUEZ DE LAMA, Ildefonso (ed.) 1979. *Colección diplomática medieval de la Rioja (923-1225)*, vol. I., Instituto de Estudios Riojanos, Logroño.

<sup>34</sup> DURÁN GUDIOL, Antonio (ed.) 1965. *Colección diplomática de la catedral de Huesca*, vol. I, Escuela de Estudios Medievales, Instituto de Estudios Pirenaicos, Zaragoza.

<sup>35</sup> DEL ALMAO, Juan. 1950. *Colección diplomática de San Salvador de Oña (822-1284)*, t. I, CSIC, Madrid.

<sup>36</sup> CANTERA MONTENEGRO, Margarita (ed.) 1991. *Colección documental de Santa María la Real de Nájera*, t.I, Eusko Ikaskuntza, Donostia-San Sebastián.

<sup>37</sup> LALIENA CORBERA, Carlos y KNIBBS, Eric (eds.) 2007. *El cartulario del monasterio aragonés de San Andrés de Fanlo (siglos X-XIII)*, CEMA, Zaragoza.

<sup>38</sup> UBIETO ARTETA, Antonio (ed.) 1962-1963. *Cartulario de San Juan de la Peña*, vols. I-II, Anubar, Valencia.

<sup>39</sup> *Becerro Galicano Digital* ([www.ehu.eus/galicano](http://www.ehu.eus/galicano)).



## II. La transmisión del patrimonio familiar y el ciclo familiar

### Introducción

El reino de Pamplona de los siglos X-XI heredó los conceptos de nobleza propias del pasado romano-visigodo —*nobilis/vir illuster*—, que aparecieron siempre ligados al poder público y a la figura del monarca, que se instituyó a la cabeza de dicha *potestas*<sup>40</sup>. En Navarra, por lo tanto, también se nacía noble. Así, entre los siglos IX-XI, la familia real y su entorno de fieles más cercano, los unió una estrecha red de parentesco derivada de una práctica matrimonial endogámica. (Cañada Palacio, 1987) Es en este contexto donde la memoria genealógica adquirió relevancia, y en este contexto donde vemos relucir las *Genealogías del Códice de Roda*, redactadas a fines del siglo X, y que se encontraban guardadas en Nájera en el siglo XI. (Lacarra, 1945) Las *Genealogías* recogieron las distintas ramificaciones familiares de los primeros reyes navarros, incluidas las concubinas y los hijos naturales. Según Lacarra (1992), esta práctica habría sido reproducida por los reinos cristianos a partir de los modelos de genealogías ofrecidos por las familias musulmanas instaladas en el valle del Ebro. Destacamos, por otro lado, que las genealogías les fueron también conocidas por las familias dirigentes carolingias. (Le Jan, 1995:40-41) A la par de la constitución de la conciencia genealógica veremos configurarse la *memoria*, que enlazó a vivos y difuntos a través de la ostentación de monasterios, monasteriolos e iglesias, y donaciones *pro anima*.

Los conceptos de nobleza parecieron estar siempre enlazados a la noción de *senior*, y este último, a aquellos agentes del poder público que gobernaron en nombre del rey las villas, distritos y castillos. La noción de *senior* no hizo referencia a lo que conocemos como señor feudal hasta mediados del siglo XI. Fue a partir de los decenios centrales del siglo XI que podríamos comenzar a hablar de la configuración de este agrupamiento de *seniores* como señores, a raíz de un proceso de patrimonialización de los derechos de origen público que perduró a lo largo del siglo XII. El asesinato de Sancho IV el de Peñalén en manos de los barones navarros en 1076 fue uno de los hechos más característicos de la crisis del viejo orden y la victoria de los barones. Algunos años antes del homicidio, los barones consiguieron que el rey renunciase a uno de los mecanismos clave para entender lo que fue hasta entonces la monarquía navarra: la capacidad de adjudicar y retirar tenencias y *honores* a los barones de manera arbitraria. La monarquía comenzó a configurarse como un modelo, digamos, contractual y la concesión de beneficios fue un mecanismo con el que el monarca buscó asegurar la fidelidad de sus barones. Este cambio llevó implícito la posibilidad de poder transmitir el gobierno de las tenencias y honores en la familia.

---

<sup>40</sup> Para trazar el contexto sociopolítico de Navarra y Aragón en esta introducción, hemos utilizado Larrea (1998), Lacarra (1968) y Laliena (1996).

La gran mayoría de las familias con las que contamos a lo largo de los documentos de la práctica de los becerros de Leire, Irache y Pamplona correspondieron a esta clase social de la alta aristocracia. Sin embargo, insertos en un contexto de profundas transformaciones y de gran movilidad social, otros grupos sociales de origen no noble se constituyeron y consiguieron situarse en el lado privilegiado de la sociedad: los infanzones y *milites*, configurados como un agrupamiento de origen muy heterogéneo. Las redes de vasallaje incorporaron a partir de la segunda mitad del siglo XI, a infanzones que ya nos encontramos a principios de siglo exentos del tributo real, y los descendientes de los *rustici* que tuvieron capacidad adquisitiva para poder costearse un caballo. No faltaron entre las filas de las milicias privadas de los *seniores* algunas ramificaciones marginales de las familias de la alta aristocracia. Al contrario de lo que sucedió en otros territorios, la infanzonía no estuvo solamente sujeta al vasallaje y la corona fue garante de su condición jurídica. Para finales del siglo XII, en el *foro nobilium* (...) Sancho el Sabio (1150-1194) reconoció la nobleza de todos los *milites*, y evidenció la existencia de diferentes rangos dentro de la misma —“(...) minus potentem et minus nobilem (...)” (Lacarra, 1934:32)—.

Bajo el reino de Ramiro I de Aragón (1035-1063), no existió una tendencia clara a la sucesión familiar de los honores, pese a que Lacarra detectase algún que otro ejemplo. Durante el reinado de Sancho Ramírez (1063-1094) tras el fallecimiento de Ramiro I, y rey de Pamplona (1076-1094) tras el homicidio de Sancho IV el de Peñalen, la tendencia a la sucesión se vio acentuada por la necesidad de asegurar un círculo de fieles alrededor de la monarquía. A Sancho Ramírez le sucedieron sus hijos, Pedro I, rey de Aragón y Pamplona entre 1094-1104, y tras su fallecimiento, Alfonso I el Batallador (1104-1134), y Ramiro II el Monje (1134-1157). Si bien durante el reinado de Sancho Ramírez comenzamos a atestar una tendencia a la sucesión de los honores, esta tendencia sufrió un retroceso bajo el reinado de Alfonso I el Batallador. Los barones altoaragoneses volvieron a exigir en 1134 a Alfonso VII, a su llegada a Zaragoza, que no pudiese el rey disponer de la adjudicación de honores con tal arbitrariedad. La aristocracia navarra, por otro lado, entronó a García Ramírez el Restaurador (1134-1150), lo que supuso el asentamiento de una monarquía propiamente feudal. Las condiciones exigidas a Alfonso VII por la aristocracia altoaragonesa fueron sin lugar a duda establecidas en el territorio navarroaragonés.

La tendencia a patrimonializar honores y tenencias en la línea familiar comenzó a dibujarse a partir de las décadas en las que las transformaciones feudales comenzaron a suceder. Dicho proceso no tuvo lugar de manera lineal, sino que se dio a ritmos dispares, con avances y retrocesos que siguieron las distintas etapas marcadas por la coyuntura política, la relación entre el monarca y los barones y el poder de negociación de cada uno de ellos. La problemática de la patrimonialización de los honores no es cuestión baladí. Los procesos de patrimonialización de honores han sido típicamente considerados como una de las claves para entender la

transformación del parentesco bilateral a un parentesco patrilineal<sup>41</sup>. En el reino de Pamplona, el parentesco mantuvo sus particularidades bilaterales a lo largo de los siglos XI-XII. El parentesco bilateral no fue impedimento para que la patrimonialización de los honores tuviese lugar, porque la sucesión del honor pudo limitarse en línea agnaticia, sin que esto conllevase una transformación estructural del parentesco. Al igual que las armas eran transferidas en línea agnaticia, de padre a hijos, los honores simplemente pudieron incorporarse a dicha práctica sin impedimento alguno. Por otro lado, cabe la posibilidad de que la continuidad del parentesco bilateral y sobre todo de las prácticas de herencia divisoria influyesen en los ritmos en los que tuvieron lugar los procesos de patrimonialización, y las particularidades que adquirió el feudalismo en el reino.

La base material sobre la cual se fundamentó la aristocracia fue un patrimonio continuamente segmentado por las prácticas de herencia divisorias y la libre disposición de una parte patrimonial. La continuidad de las prácticas familiares provocó la constitución de un paisaje segmentado de una gran presencia de pequeños señoríos, sobre todo en la Navarra Vieja, donde el poder de la monarquía siguió muy presente. Parte del poder público siguió sujeto a la monarquía, incluidos algunos niveles de la justicia. El reino de Navarra nunca conoció una etapa de castellanías independientes. No obstante, esto no fue impedimento para que los barones llegasen a imponer en 1072 sus condiciones, y llegasen a asesinar al rey para poner a un candidato escogido por ellos. Tampoco fue impedimento para que las villas fuesen progresivamente incorporadas a sus patrimonios. En el reino de Pamplona, la patrimonialización del poder público no tuvo lugar a través de los honores y tenencias, sino que se materializó en la patrimonialización de las villas, donde se superponían diversos niveles de derechos de origen público, y que fueron adquiriendo a través de múltiples mecanismos. Las villas, al igual que el resto del patrimonio, fueron sometidas a mil y una divisiones a lo largo de las generaciones.

En consecuencia, la aristocracia no llegó a identificarse a través de la ostentación de un territorio en concreto, fuese alrededor de un distrito, castillo, torre o palacio. Las familias no desembocaron en lo que conocemos como *topolinajes* (Guerreau-Jalabert, 1990), al menos entre los siglos XI-XII, seguramente por tres principales factores: por un lado, la ostentación de distritos y castillos no fue la principal fuente de poder para llevar a cabo el control de la plusvalía del campesinado, como lo pudo ser para sus homólogos en otros territorios. Por otro lado, los procesos de patrimonialización de honores y tenencias mostraban reticencias todavía bajo el reinado de Alfonso I el Batallador. Si las familias comenzaron a identificarse con una tenencia en concreto, tuvo que ser al menos a partir de mediados del siglo XII. En cuanto a los estudios focalizados en la antroponimia evidencian los primeros pasos de las formas complejas antroponímicas, con la marca toponímica. (García de Cortázar, 1995:196-197) No obstante, no es

---

<sup>41</sup> Para una revisión y reflexión en torno a esta problemática, consultar el análisis de R. Le Jan (2004).

tanto el aspecto cuantitativo lo que nos interesa: las marcas toponímicas no siguieron una lógica identitaria a lo largo de los siglos que nos conciernen, esto es, las familias no se identificaron de manera coherente y permanente con un solo topónimo a lo largo de las generaciones. Podremos atestar a continuación, asimismo, que tampoco desarrollaron una relación permanente con un espacio sagrado en concreto. Finalmente, todo patrimonio, incluidos villas y palacios, estuvo sujeto a una constante división, y ninguna práctica de unigenitura estableció una relación troncal entre una parte concreta del patrimonio y la familia. Las familias aristocráticas en Navarra estaban lejos de constituirse como linajes entre los siglos XI-XII.

No obstante, esto no impidió que las estructuras de parentesco funcionasen como un grupo de descendientes jerarquizado y coherente, que desarrolló mecanismos y estrategias para asegurar tanto la cohesión familiar, controlar el destino del patrimonio familiar, como desarrollar estrategias para incorporarse a las redes feudo-vasalláticas y de *familiaritas* de los señoríos monásticos, y obtener beneficios de ello. Al fin y al cabo, las estructuras de parentesco aseguraron la reproducción familiar, en el sentido más amplio del concepto. En este primer apartado, nos centraremos en el funcionamiento de los engranajes de la estructura familiar a través del ciclo familiar. En un próximo y segundo apartado, indisociable de este primero, situaremos a los monasterios dentro de los engranajes del ciclo familiar, lo que nos llevará a profundizar sobre la reproducción de la *memoria* y la reproducción del poder y su negociación.

\* \* \*

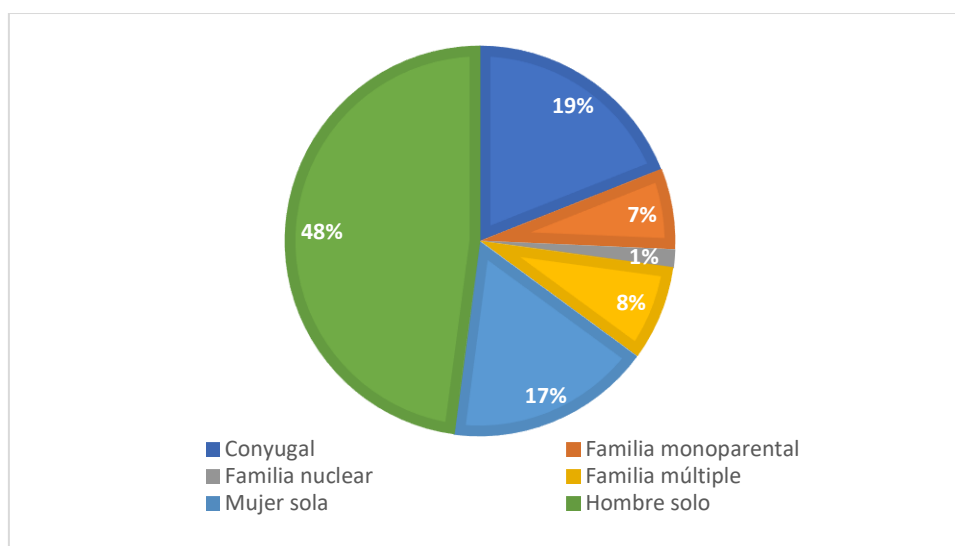
La familia aristocrática navarra fue, en primer lugar, un grupo de filiación, esto es, un grupo de descendientes que se organizó sobre una jerarquía de derechos hereditarios con el objetivo de transmitir el patrimonio familiar y asegurar la reproducción de la familia. La jerarquía de derechos se configuró condicionada por la bilateralidad del parentesco y la sucesión divisoria, y con el objetivo de contrarrestar la división que imponían las prácticas de sucesión a través de estrategias cohesionadoras. Los grupos de filiación se organizaron en forma de aparatos lógicos capaces de responder ante las distintas fases del ciclo de la vida u otras coyunturas varias, como podían ser la guerra o la peregrinación.

Por un lado, la red de jerarquías de derechos se construyó sobre una norma principal: la preeminencia de los descendientes directos en la transmisión hereditaria. El cumplimiento de dicha norma fue asegurado a través de estrategias de gestión y control patrimonial que derivaban de dos niveles distintos de derechos patrimoniales: el derecho real y el derecho de *laudatio*, que en muchas ocasiones era un mecanismo transitorio al derecho real de propiedad. Entre los siglos XI-XII, la *laudatio parentum* fue un engranaje más inserto en el aparato familiar, imprescindible para la gestión del patrimonio en un sistema de parentesco bilateral y de partición sucesoria, y

que se acogió a diversas formas según el objetivo de la transacción y el en la fase del ciclo familiar en la que se encontraba la familia.

### A. La constitución de los grupos familiares: un primer acercamiento

La documentación conservada en los monasterios de San Salvador de Leire, Santa María de Irache y la catedral de Santa María de Pamplona evidencian que la gran mayoría de transacciones<sup>42</sup>, el %65, fueron protagonizadas por hombres (48 %) y mujeres (17 %) solos, sin la *laudatio* de ninguno de los parientes. Le siguieron a las transacciones individuales, las distintas facetas de una familia en su ciclo: las unidades conyugales (19 %), las familias nucleares (1 %), es decir, el matrimonio junto a la *laudatio* de sus hijos, las familias monoparentales (7 %), el viudo junto a la *laudatio* de sus hijos; y finalmente, las familias múltiples (8 %), que podían corresponder al viudo junto a sus hijos y sus respectivos matrimonios, a familias nucleares, monoparentales, grupos de hermanos junto a sobrinos o nietos, o, finalmente, a hermandades (4 %).



#### 1. Grupos de filiación. San Salvador de Leire, Santa María de Irache y Santa María de Pamplona (1050-1200).

Hemos decidido no utilizar la clasificación de grupos domésticos de Peter Laslett, como es costumbre en muchos estudios de parentesco. En su lugar, hemos optado por analizar la familia como grupo de filiación y de alianza, en lugar de como grupo doméstico, porque consideramos que la documentación responde con mayor eficacia esta perspectiva. Asimismo, la documentación

<sup>42</sup> No hacemos distinción entre donaciones *pro anima*, compraventas o permutas porque no hemos detectado prácticas familiares que difiriesen según el tipo de alienación que tuviese lugar: la *laudatio* no estaba sujeta a las donaciones *pro anima* como mecanismo de memoria familiar, sino que tenía relación con respecto a los derechos patrimoniales, y, por ende, dicha práctica no variaba con respecto a una forma de alienación en concreto, sino que sobre todas las alienaciones que pudiesen tener lugar, las características concretas del patrimonio que estaba siendo transferido (fuesen bienes ganados, parte de la herencia, etc.), y la fase del ciclo familiar en el cual tenía lugar la alienación.

no nos permite asegurar que, por ejemplo, los grupos de hermanos conviviesen en un mismo hogar: los derechos patrimoniales superan en muchas ocasiones la división de los grupos domésticos. De hecho, es imprescindible entender que la red de derechos patrimoniales permite cohesionar la división de las grandes familias. Volveremos sobre las estrategias de cohesión a continuación, e insistiremos especialmente en los grupos de hermanos gracias a que el *Fuero* nos permite acercarnos a cómo estaban regulados. Por el contrario, analizar los grupos familiares como grupos de descendencia nos permite interpretar la familia con respecto a la gestión del patrimonio familiar. Para que esta relación sea posible, partimos de la siguiente premisa: la presencia de cualesquiera miembros familiares en las transacciones de bienes familiares concretos lleva implícito el derecho de estar en esa transacción concreta, y, por lo tanto, comporta una relación con respecto a los derechos patrimoniales que le permiten alienar o controlar la transacción que se estuviese llevando a cabo. Será nuestro trabajo analizar de qué manera se construye esta relación, entre la dialéctica de los derechos reales y la *laudatio parentum*.

El análisis cuantitativo de las distintas modalidades de grupos familiares evidencia las principales características de las estructuras de parentesco en el reino de Pamplona entre los siglos XI-XII: las estructuras se fundamentaron sobre el parentesco bilateral y las prácticas de transmisión divisoria, que respetaron la libre disposición de los bienes propios, tal y como fue recogido en el *Liber Iudicorum*. Pese a la ausencia de menciones explícitas a la ley goda, las prácticas familiares proyectadas en esta parecían estar vigentes en la Navarra vieja, tales como la transmisión divisoria, la libre disposición de los bienes, y la posibilidad de ejercer la *melioratio*. La preeminencia de las donaciones individuales podría explicarse, por lo tanto, a raíz del respeto a la libre disposición de bienes. No obstante, el 35 % de las transacciones restantes se realizaron con la *laudatio* de parientes, esto es, con la aprobación sobre todo del cónyuge y de los descendientes directos. ¿Por qué actuar junto a la *laudatio* en algunas de las ocasiones, y por qué individualmente en otras? ¿Cómo se construía la relación entre la libre disposición de los bienes heredados y los derechos de la descendencia directa?

La *laudatio parentum* consistió en un mecanismo de aprobación parental sobre la transacción que se estuviese llevando a cabo por un miembro de la familia. La *laudatio* en el reino de Navarra entre los siglos XI-XII no acostumbró a superar a los miembros de la familia nuclear. Los parientes participantes más lejanos fueron los hermanos, tíos y primos, y solían hacer acto de presencia en contextos muy concretos. La *laudatio* podía tomar dos formas diferentes: la primera consistía en que los confirmantes actuasen como copropietarios en el protocolo del documento, unidos con una conjunción —*et*— o una preposición —*cum*— al principal donante o vendedor. Además de estas formas más simples, los distintos agentes podían ir unidos por fórmulas como *cum consilio et voluntate*. La segunda modalidad consistió en la actuación de los parientes como confirmantes —aquí es donde se utiliza el verbo *laudo*, aunque sea pocas veces— o testigos.

Normalmente aquellos parientes que aparecían en la *laudatio* del protocolo también aparecerían como confirmantes. Podía suceder también que los parientes solo apareciesen como testigos o confirmantes, o que sólo lo hiciesen en el protocolo. De hecho, los hijos menores no podían ser en principio testigos de una transacción, pero sí que los podemos encontrar en las *laudatio* de los protocolos. Esta segunda variante se entremezcla con el resto de los testigos y confirmantes, donde aparte de parientes consanguíneos también participaban amigos, vecinos o miembros de sus redes clientelares. En la mayoría de las ocasiones solo somos capaces de identificar a los familiares más cercanos, y si conocemos con precisión a la familia, a miembros de otras familias con las que compartían normalmente uniones matrimoniales.

Estas figuras no deben ser confundidas con la del fiador, que debía responder legal y materialmente ante cualquier conflicto que provocase la transacción. El objetivo no era, por lo tanto, controlar la gestión del patrimonio familiar y dar su consentimiento, sino que dar fianza y asegurar que se cumplía lo establecido. Los fiadores debían ser originarios del lugar del patrimonio que estaba siendo alienado, pero no tenía por qué ser un familiar. De hecho, parece ser que en su mayoría no lo eran, o al menos somos incapaces de detectar que lo fuesen<sup>43</sup>. En la *laudatio* solo podían participar los que tenían derechos sobre el patrimonio alienado, por lo que debían ser descendientes, colaterales o ascendentes, consanguíneos o no, en la complejidad de las estructuras de parentesco que abordaremos posteriormente. Los fiadores no siguieron una lógica en el ciclo familiar, como sí lo hizo la *laudatio*. Es decir, no vamos a encontrarnos a grupos de hijos actuando de fiadores en la venta de su madre viuda, pero sí que podemos encontrar a uno de los hijos como fiador, y a este mismo junto al resto confirmando o testificando por la venta. Los familiares también podían, sin lugar a duda, ser nombrados fiadores, pero no seguían la lógica de la *laudatio* y dependía directamente de la voluntad de donante o vendedor, y, por lo tanto, no estaba sujeto a un sistema de derechos y obligaciones intrafamiliares como lo estaba la *laudatio*.

La evolución y la funcionalidad del fenómeno de la *laudatio parentum* ha sido largamente debatida. En el estudio de algunas regiones de la Francia medieval, destaca entre autores como Marc Bloch, Georges Duby o Robert Fossier, la obra de Stephen D. White (1988). Para Duby, la aparición de la *laudatio parentum* en Mâcon fue una cuestión de solidaridad económica que emergió entre los cambios del año Mil, como respuesta de una pérdida de protección que hasta entonces otorgaron las instituciones públicas hasta finales del siglo X. El debilitamiento de la autoridad condal empujó a las familias buscar sobre todo entre sus parientes una comunidad de protección. Los descendientes de los caballeros sólo podrían seguir sujetos a los privilegios nobiliarios protegiendo el alodio familiar. (Duby, 1971:215-216) Los procesos de *resserrement*

---

<sup>43</sup> Podemos encontrar ejemplos como los siguientes: Fortún Muniz entregó a Leire algunas heredades en 1059. Entre los fiadores encontramos a Sancho Fortuñones, a quien se refieren como “suo consanguineo”. DML 60 (1059).



*lignager* fueron la respuesta a este contexto, y la aparición de la *laudatio* y los mecanismos de indivisión, como las hermandades, fueron aspectos enlazados a estas transformaciones del año Mil. (Duby, 1971:217-219) Estos mecanismos les permitieron, por un lado, proteger el alodio familiar de las prácticas de herencia divisorias, y, por otro, proteger el patrimonio familiar de la “(...) prodigalité aumôniere des vivants”. (Duby, 1971:224) Progresivamente, las familias consiguieron limitar las donaciones pías a donaciones estrictamente funerarias, ocupándose esta familia reagrupada de la salvación de las almas de sus difuntos. (Duby, 1971:222) Estas prácticas de indivisión necesitaron de miembros que los representasen o que gestionasen la comunidad económica. Las familias no tardaron en alterar la división igualitaria para favorecer en la herencia a aquellos que cumplirían la labor de cabezas de linaje. (Duby, 1971:225)

Por el contrario, el origen de la *laudatio* fue situado por Régine Le Jan en cronologías más precoces que las señaladas por Duby: el control de los descendientes directos se vio reforzado a partir del siglo VIII. A lo largo del siglo X, la forma de consentimiento más habitual fue la de la esposa. (Le Jan, 1995:240-241) En este proceso, las viudas perdieron gran parte de los derechos de libre disposición que habían tenido hasta entonces, y fueron controladas por los descendientes. Los derechos de la esposa sobre su dote también fueron limitados y controlados por su marido. (Le Jan, 1995: 371) Las raíces de este proceso de transformaciones las achacó a una progresiva preeminencia de la unidad conyugal sobre las complejas redes de parentesco cognaticias. (Le Jan, 1995:434) En lo que a las familias en Navarra se refiere, las prácticas de la *laudatio* como las de la indivisión tampoco fueron a la par de los avances del *resserrement ligager* como fue sugerido por Duby. Desconocemos el aspecto diacrónico del proceso, porque nuestro estudio ha sido limitado a una franja cronológica muy concreta. Sin embargo, sí que podemos entender que dichos mecanismos tuvieron su lógica entre los siglos XI-XII dentro de unas prácticas de sucesión divisorias y de parentesco bilateral, otorgando tanto mecanismos de cohesión como de control a un sistema de parentesco de gran complejidad.

Finalmente, en lo que a la obra de White respecta, realizó una aproximación a la *laudatio* desde una perspectiva de mayor complejidad. Sin limitarse a un solo argumento, White indagó a través de diversas perspectivas posibles la susodicha institución. Propuso, para empezar, que la presencia de unos u otros parientes en la *laudatio* solo evidenciaba la relación de un espectro de parientes escogido y con relación a una actividad familiar concreta. Por consiguiente, la *laudatio* no sería indicador general de las estructuras de solidaridad de parentesco. (White, 1988:200-202) Asimismo, la *laudatio* no fue simplemente una cuestión de aprobación parental sobre una transacción, también implicó una gran carga simbólica. (White, 1988:80-81) En ese sentido, White se focalizó en las donaciones *pro anima*, que implicaron la incorporación de los parientes a un complejo de intercambios que podía ser beneficioso tanto material como espiritualmente para ellos. (White, 1988:170-174) También intentó sistematizar la composición de las diversas

modalidades de *laudatio* con respecto al ciclo vital del donante. (White, 1988:105-106) Volveremos especialmente sobre esta última idea en nuestro trabajo. En cuanto al aspecto simbólico, no creemos que la *laudatio* tuviese estrictamente que ver con las donaciones pías. Es evidente que la transacción más habitual conservada en los cartularios y documentación de la que disponemos fueron las donaciones, en comparación a compraventas o permutas. Sin embargo, las compraventas o permutas también conocieron la *laudatio*. Es por lo que nosotros hemos preferido orientar la *laudatio* a la problemática del patrimonio y derechos patrimoniales, sin renunciar evidentemente al aspecto espiritual y simbólico de las donaciones que fueron igualmente imprescindibles para la comprensión de la *laudatio*.

El debate en torno a la funcionalidad de la *laudatio parentum* está estrechamente unida a una segunda problemática a la que ya hemos hecho referencia, la de la libre disposición de los bienes. La libre disposición de bienes fue respetada en Navarra entre los siglos XI-XII, esto es, todo individuo podía disponer libremente de una parte del patrimonio. De hecho, la gran mayoría de las transacciones fueron realizadas sin aparente consentimiento del parentesco y no fueron querelladas. Entonces, ¿qué lugar tenía la *laudatio*? Para empezar, tengamos en cuenta que la libre disposición de los bienes pudo afectar de manera diferente a compraventas, permutas y a las donaciones *pro anima*, porque los efectos de estas transacciones también diferían. Asimismo, tengamos en cuenta que la *laudatio* coexistió junto a otras estructuras y estrategias de parentesco que nos ayudarán a comprender su papel.

La libre disposición de una parte del patrimonio individual no es contradictoria a la necesidad del consentimiento parental para la alienación del patrimonio, sino que el primer elemento conlleva el segundo. El respeto a la libre disposición de parte del patrimonio necesitaba de consentimiento familiar. La ausencia de la *laudatio* no significaba la ausencia de consentimiento familiar, porque el consentimiento familiar podía tener diversas maneras de expresarse. Respetar la libre disposición de los bienes de sus primogenitores para que se retirasen, por ejemplo, a un monasterio, era una de ellas. La ausencia de la *laudatio* no provocaba conflictos, pero los conflictos podían disuadirse con la incorporación de familiares a la *laudatio*. Para poder llegar a entender el papel de la *laudatio* y su relación con la libre disposición de bienes, estos cobran sentido en el momento en el que los situamos dentro de una estructura de parentesco concreta, siendo parte de diversos mecanismos y estrategias de parentesco:

En primer lugar, la libre disposición de bienes estaba limitada y no podía realizarse en detrimento a los herederos. En segundo lugar, y ciñéndonos a las donaciones, otros instrumentos como las donaciones *post mortem* o donaciones con reserva vitalicia permitían tener acceso a los herederos al patrimonio alienado durante un periodo concreto, sin que esto alterase los beneficios espirituales del donante al fallecer. En tercer lugar, las donaciones tenían lugar normalmente en

fases muy concretas del ciclo vital, y las diversas modalidades de la *laudatio* también solían responder a este ciclo. La *laudatio* hacía acto de presencia sobre todo en fases de transición familiar, a la viudez de uno de los primogenitores, y cumpliendo las voluntades del difunto. Finalmente, mantener una relación constante con los monasterios podía conllevar beneficios para la familia. La relación entre el ciclo familiar y el modelo de *laudatio* estuvo siempre atravesada por la funcionalidad de cada una de las transacciones, y la naturaleza de los bienes que estaban siendo alienados. Las distintas formas de la *laudatio* tuvieron que ver en Navarra de los siglos XI-XII con el desarrollo del ciclo familiar con respecto la gestión y transmisión del patrimonio familiar, y funcionaron conjuntamente en un complejo más amplio de mecanismos que aseguraban la reproducción familiar.

La *laudatio* cumplió su labor junto al resto de los mecanismos. ¿Y cuál fue esa labor? Queremos insistir en que este complejo de estructuras no tuvo como objetivo principal evitar conflictos familiares. Aclaremos esto. Las estructuras y estrategias de parentesco no fueron desarrolladas con el objetivo de evitar conflictos familiares. Enlazar de manera unívoca la presencia de estrategias de parentesco con la ausencia de conflictos es problemático y seguramente reductor.

Por un lado, porque parece que nos lleve a comprender las estructuras familiares como mecanismos que luchaban contra la avaricia de los parientes por el patrimonio familiar. No existió ningún conflicto potencial que evitar en cada fase familiar, ni una avaricia estructural de los herederos o parientes sobre el patrimonio familiar. Los conflictos podían tener lugar, sin lugar a duda, y sobre todo en las fases de transición, pero no existía una tensión permanente entre sus miembros. La avaricia de los herederos también podría ser fuente de conflicto, en muchas ocasiones, claro está, pero no era algo inherente a la estructura familiar. Por otro lado, porque el objetivo de las estructuras y estrategias de parentesco no era evitar conflictos, sino que asegurar la reproducción familiar. Seguimos, por lo tanto, las propuestas de Bourdieu. Evitar los conflictos era, por supuesto, una parte clave para asegurar esta reproducción familiar, pero no el único obstáculo al que podían enfrentarse. Entre las diferentes coyunturas que podían afectarles de la misma manera fueron la viudez, la muerte inesperada de un primogenitor o un hijo, no tener descendencia, la orfandad, y otras muchas realidades que podían llegar a afectar a la reproducción familiar. Empecemos por entender la configuración del patrimonio familiar a lo largo de su ciclo familiar.

## **B. La configuración del patrimonio familiar**

El patrimonio familiar tenía su origen en la constitución de una unidad conyugal legal. La configuración de una unidad conyugal legal conllevaba la constitución de un patrimonio familiar condicionado por el parentesco bilateral, la sucesión divisoria y el sistema dotal, además de otras

formas de acceso al patrimonio ajenas a las prácticas de transmisión familiares. El patrimonio familiar estaba compuesto, por lo tanto, por la herencia bilateral, la dote marital<sup>44</sup> y los bienes gananciales, es decir, los bienes conseguidos conjuntamente durante el matrimonio. Aunque la bilateralidad del parentesco y la transmisión divisoria hacían del patrimonio familiar una estructura compleja de gestionar y de transmitir, los esposos y familiares conocían con precisión el origen y las características de cada una de las heredades que lo componían. Para que la transmisión a los descendientes directos fuese llevada a cabo respetando las características propias del parentesco, el control de los ascendentes, y más especialmente el control horizontal de las hermandades, fue imprescindible.

## **1. La configuración de la unidad conyugal: el matrimonio en sus etapas**

### **El contrato matrimonial**

El matrimonio legal o *legal conugio* consistió fundamentalmente en un contrato civil, disoluble y de conveniencia, esto es, en un pacto entre familias que se cerraba con la entrega de las arras y un sistema de fianzas. En la segunda mitad del siglo XII, una visita del obispo Pedro de París a la Corte de Sancho VI, el Sabio, (c.1133-1194) evidencia que el divorcio seguía siendo una práctica habitual en el reino de Pamplona. La presión ejercida por el obispo de Pamplona, Pedro de París (1167-1193) en la Corte del reino navarro para que “(...) non sofriesse en sua tierra tales casamientos que eran a perdición de las almas”<sup>45</sup>, fue un ejemplo más de los intentos de la Iglesia por controlar la institución matrimonial, que venían sucediendo desde tiempo atrás en todos los reinos de Occidente. Sancho VI, el Sabio, tras reunirse con sus barones e infanzones, decidió permitir la continuidad de las prácticas matrimoniales hasta entonces conocidas en el reino, dejando en manos de los navarros la posibilidad de contraer matrimonio por la Iglesia. El *Fuero* distingue así, el casamiento *a fuero tierra*, realizado por la entrega de las arras con el

---

<sup>44</sup> No tenemos constancia de la existencia de la dote femenina. Según R. Jimeno Aranguren, el primer testimonio de la dote femenina en Navarra data de 1191, atestada en un documento conservado en el Archivo General de Navarra: “Pateat cunctis hec audientibus quod ego domina Urracha, bono corde et spontanea uoluntate, cum atorgamiento de Guillem Iordan filio meo, dabimus in casamento uobis don Ochoa, jendro meo, cum mea filia Tota (...)” (Jimeno Aranguren, 2015:298)

<sup>45</sup> “Todo omne qui d’esta guisa se parte de sua muyller, Glesia non ha mandamiento e’l bon rey don Sancho et el bispo don Pedro de Paris seyendo ensamble, venieron marido et muyller por partir con lures creaturas. Sobre esto rogo el bispo don Pedro de Paris al rey que non sofriesse en sua tierra tales casamientos que eran a perdición de las almas. E’l rey sobre esto puso día de cort con sus ricos omes et con sus infançones en Pamplona et, avido el conseyllo, dissieron que lur fuero que non dessaran; maguera si ninguno odiesse missa o prisiese sortieyllas que fuesen a fuero de Glesia, maguera reteniendo fermes et fiadores et arras segunt lur fuero.” FGN. 21. *Infançon*, pp. 797-798. Este apartado fue también recalcado por J. M<sup>a</sup> Lacarra (1981), C. Laliena Corbera (2012: 337) y R. Jimeno Aranguren (2015: 53). Este último recuerda que en 1139 tuvo lugar el Segundo Concilio de Letrán (1139), donde se condenó tanto el concubinato de los monjes, como el matrimonio entre parientes, condenando, además, a aquellos que no respetasen las uniones conyugales legítimas, haciendo referencia a la herejía albigena. R. Jimeno Aranguren enlaza la lucha contra la herejía albigena con los rogos de Pedro de París a Sancho el Sabio.

sistema de *fermes* y fiadores<sup>46</sup>, y el casamiento *a fuero de Iglesia*, que debía tener lugar en misa y con la entrega de los anillos.

Las fuentes de las que disponemos, el *Fuero* y los cartularios, evidencian que el matrimonio legal siguió siendo entre los siglos XI-XII un contrato civil pactado entre los familiares de la esposa y el esposo, y que tenía como fin último la entrega de la novia y la fundación de un nuevo núcleo familiar<sup>47</sup>. La edad mínima para poder contraer matrimonio no está establecida ni en el *Fuero*, ni en otros fueros locales. (Jimeno Aranguren, 2015: 83) Por el contrario, el *Fuero* sí que establece en 7 la edad en la que un hijo o hija podía heredar legalmente<sup>48</sup>. Por ende, cabe la posibilidad de que fuese esta la edad mínima de casamiento. Siguiendo lo dispuesto en el *Fuero*, el casamiento de una hija estaba siempre condicionado por la voluntad del padre, quien una vez decidido a casar a una de sus hijas, debía reunirse con dos o tres parientes próximos<sup>49</sup>. Una vez reunidos, el padre y los parientes debían hacer la propuesta de matrimonio que considerasen conveniente para la hija: “Casarte queremos con fulan, omne qui convinient es a ti”<sup>50</sup>. La voluntad de la hija quedaba, así, relegada a un segundo plano. Sin embargo, el *Fuero* otorgaba un espacio de decisión a esta, quien podría rechazar hasta dos pretendientes propuestos por su padre y los parientes. El tercer pretendiente, no obstante, “(...) por fuerça ha de prender, el tercero que aduzen el padre et os parientes, que case con eylla.”<sup>51</sup> Una vez acordado el pretendiente, el padre y los parientes se reunían con el futuro marido para “prender plazto”, esto es, para fijar la fecha del casamiento. Una vez fijada la fecha, los parientes de la esposa pedirían las arras al futuro marido.

El matrimonio legal en el reino de Pamplona se fundamentó en la entrega de la dote marital o las arras, al menos desde principios del siglo XI<sup>52</sup>. Las actas de la práctica se refieren a la dote marital como *dos/dotis*, y en menor medida como *arras*, que es la fórmula optada por el

---

<sup>46</sup> El *Fuero* distingue en principio la figura de *fermes* y fiadores. Algunos estudiosos defienden que estas dos figuras que intervenían junto a los testigos en las transacciones debieron tener características diferentes. (Jimeno Aranguren, 2007: 67-68) No obstante, la documentación es ambigua al respecto.

<sup>47</sup> Lo que nos recuerda a la transferencia del *mundus* del padre al esposo en el mundo franco. (Le Jan, 1995: 264)

<sup>48</sup> “Todo Fidalgo qui faç creatura de infançona, si non la oviere a fuero de tierra et si muere el padre o la madre entroa que la creatura aya VII aynos, no debe demandar heredamiento. Enpero parient provano de la creatura puede demandar todos los dreytos de la creatura.” FGN. 239. *Creatura que no ha hereditat*, pp. 858.

<sup>49</sup> En caso de fallecimiento del padre con anterioridad al casamiento de la hija, o en caso de orfandad de una hija, sería habitualmente uno de los hermanos del padre difunto, quien tuviese la potestad de casarla. Así conservamos en el archivo de la catedral de Huesca, la entrega en casamiento de María a Eneco Aznar de Loarre, por su tío Morín, hermano del padre de María: “...ego don Morin dono vobis Enec Açenar de Lohar mea nepota don Maria, filia que fuit de don Dodon frater meus. (...)” CDCH 360 (07/1191).

<sup>50</sup> FGN. 25. XXV *capitula*. *Por escosa casar sua parienta*, pp.800.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Recordemos la siguiente máxima recogida por la ley goda: “Ne sine dote conugium fiat.” (To Figueras, 1997: 151)

*Fuero*<sup>53</sup> y por la carta de arras de Alfonso I el Batallador y Urraca<sup>54</sup>. La entrega de los bienes de las arras podía producir un documento, que conocemos como la carta de arras. La *Crónica de San Juan de la Peña* (s. XIV) narra cómo fueron entregadas las arras de Muniadona (995-1066), esposa de Sancho Garcés III, el Mayor (1004-1035), al hijo natural del rey, Ramiro, tras defender a la reina de la acusación de adulterio<sup>55</sup>. No obstante, la carta de Muniadona no ha sido preservada. La primera carta de arras que se conserva en los cartularios navarros se remonta a principios del siglo XI, al casamiento de Ramiro I de Aragón (1035-1063), quien el 22 de agosto del 1036 entregó las arras a su futura mujer Gisberga/Ermesinda, “(...) et dedi ei sponsalia pro dotem et arram (...)”<sup>56</sup>. Algunos años más tarde, el 25 de mayo del año 1040, su hermanastro García de Nájera entregó la carta de arras a su mujer Estefanía, hermana de la mujer de su hermanastro Ramiro, “(...) titulum dotis et concessionis (...)”<sup>57</sup>. Teresa Vinyoles vio en estas cartas la repetición de fórmulas derivadas del derecho visigodo, entremezcladas con citas bíblicas, cuyo núcleo principal estaba dedicado al honor y a la belleza de la futura esposa. (Vinyoles i Vidal, 2003:11-12)

La dote marital o las arras consistían en la donación de unos bienes inmuebles entregados por el futuro marido a su mujer por razón de las nupcias. (Salinas Quijada, 1941:49) Tal y como deja entrever la carta de Gisberga/Ermesinda, la carta de arras tenía lugar como *sponsalia*<sup>58</sup>, esto es, como promesa del matrimonio que tenía lugar tras las negociaciones pertinentes entre las dos partes. El *Fuero* no establece una cantidad concreta como lo hacía el *decimum*<sup>59</sup>, pero estima que

---

<sup>53</sup> La utilización de la fórmula “arras” para hacer referencia a la dote marital tiene lugar durante la Alta Edad Media en los territorios hispánicos, a excepción de los territorios catalanes, salvo en algunas ocasiones en documentación de zonas colindantes a Aragón. J. M<sup>a</sup> Font Rius detectó su uso de manera puntual en las tierras de Urgell. También atestó el uso del término *arranca* a partir de 1090, utilizado con relativa frecuencia en Ager (Lleida), durante los siglos XI-XII. (destacado por Lalinde Abadia, 1963: 157) Hemos optado por continuar haciendo uso del vocablo “arras” para hacer referencia a la dote marital porque es así como es conocida la dote por los distintos estudiosos dedicados a la temática en el territorio navarro, y otros territorios hispánicos. No obstante, en ningún momento consideramos que las arras fuesen una institución específica al reino de Pamplona. Las arras hacen simplemente referencia a la dote marital, una práctica dotal que existió de semejante manera en otros muchos territorios occidentales que rodearon el reino de Pamplona.

<sup>54</sup> “Placuit mihi libenti animo et spontanea mea voluntate, et dono vobis propter vestras arras (...)” DUCL (12/1109).

<sup>55</sup> “Et fuit adoptatus in filium et hereditatus in regno Aragonum dictus Remirus privignus dicte regine, quod regnum Aragonum competitabat dicte regine erat sibi obligatum pro suis dote et arris : et huiusmodi donationem confirmavit dictus imperator.” CrSJP, pp.47. La entrega de las arras a un hijo natural es algo excepcional, puesto que por fuero los hijos nacidos fuera del matrimonio legal no tenían acceso a las arras. La excepcionalidad de este relato responde al acto de valentía del hijo natural por defender a la reina de la acusación de adulterio.

<sup>56</sup> CSJP 69 (22/08/1036).

<sup>57</sup> CDR 3 (c.25/05/25).

<sup>58</sup> R. Jimeno Aranguren destaca que se desconoce si en Navarra tuvo lugar la recepción de los modelos notariales italianos en cuanto a las actas de *sponsalia*, como sucedió en otros territorios peninsulares. (Jimeno Aranguren, 2015: 218)

<sup>59</sup> El *decimum* fue la fórmula más habitual en Cataluña para hacer referencia a la dote marital. (To Figueras, 2002: 196) Pascual Sopena también detectó en León alguna carta de arras de principios del siglo XI que hiciese referencia explícita a las arras como la décima parte de su herencia, “(...) secundum in lex contine”.

el esposo tuviese que dar hasta tres heredades en tres lugares diferentes, siempre y cuando los tuviese. ¿Significaba esto último que la negociación de las arras dependía, entre otros factores, de la condición patrimonial del novio? Seguramente. Las distintas menciones a dotes que nos encontramos a lo largo de los cartularios, a excepción de las cartas de arras reales, evidencian que las dotes consistían normalmente en una pequeña parte de los bienes inmuebles de la herencia marital<sup>60</sup>.

El novio debía dar, además, fianza de coto de bueyes a la novia o a uno de los parientes próximos para asegurar que dichas arras serían entregadas<sup>61</sup>. Finalmente, tanto la mujer como el marido debían intercambiar hasta tres fianzas para asegurar que se tendrían como esposos, que protegerían las heredades de uno y de otro, y que se cuidarían en la salud y en la enfermedad<sup>62</sup>. Las fianzas entregadas por el esposo debían ser de la comarca de donde provenía la esposa, y viceversa<sup>63</sup>. Los fiadores de arras (Jimeno Aranguren, 2007: 56) se prestaban a dar fianza de coto de bueyes y aseguraban el cumplimiento del contrato. Si la mujer al tiempo de haberse casado “(...) se fuere sua via (...)”, serían los tres fiadores de la mujer quienes se ocuparían de dicha la situación para evitar la ruptura del contrato. Los fiadores deberían llevara a la mujer a la casa señalada por el marido hasta dos veces ante los vecinos y buenos hombres de la comarca, obligándola a convivir con el marido. Si incluso tras esta convivencia ella no quisiere seguir con el susodicho marido, haciendo entender su situación a al menos tres parientes suyos, y tres “(...) de los mas cuerdos de la comarca (...)”, estos debían dar comienzo a la separación<sup>64</sup>.

---

(Martínez Sopena, 1987: 58) Las fuentes navarras, en cambio, no albergan tales evidencias haciendo referencia a la ley goda en el tema de la dote marital.

<sup>60</sup> “Et meam dotem de Eriztain teneat Tota mea filia, cum tota sua radice, sine alios germanos et germanas.” DML 115 (1085/04/27); “(...) et casa de Ustes hereditatem est dote domna Oria Sanz, (...)” DML 221 (c.1108). “Et nos offerimus Deo et Sancto Ihoanni, cum bono animo et bona voluntate, et ante abbate et ante omnes seniores, in Serzum, illa dote que ego dedi ad uxore mea donma Endregoto, in tali convenio, ut si ego mortuus fuero ante illa, (...) teneat illa dote in tota vita sua (...)” CSJP 147 (c.1058).

<sup>61</sup> La fianza de coto de bueyes es un sistema de fianza o seguridad (*cautium*>coto) recogida en el derecho foral navarro. Estas fianzas debían entregarse para la seguridad de donaciones, sentencias u otras obligaciones. El buey correspondía a 100 maravedíes. *Auñamendi Eusko Entziklopedia*. (<http://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/eu/buyes-de-coto/ar-34370/> - consultado 15/07/2018).

<sup>62</sup> “(...) que’l la terrá por marido et por seynor, et qu’el agoardara ad eyl a todas suas cosas, sano et enfermo. Otrosi el esposo dé ad aylla otra fiança de su comarca d’eylla, que laa terrá ad eylla por muyller et que l’agoardara sana et enferma ad eylla et a todas suas cosas.” FGN, 20. *Fuero de casar. XX capitula*, p.797. La carta de arras de Alfonso I el Batallador y Urraca también recoge estas cláusulas recíprocas: “Et hoc totum suprascriptum in tali convenio illud vobis dono, ut vos mihi teneatis ad honorem quomodo bonam feminam debet facere ad suum bonum seniore. (...) Et hoc totum suprascriptum tali convenio illud vobis facio quod vos me teneatis ad honorem sicuti bonus vir debet tenere suam bonam uxorem.” DUCL 4 (12/1109).

<sup>63</sup> “(...) diciendo si Dios li diere que’l compliria entroa .III. logares, dé fiança de coto de bueyes ad eylla infançon o a parient prosmano d’eylla que los porrá con fermes dreytureros de las villas o las arras son, (...). Esto feyto dé fiança a su esposo, la fiança que sea de la comarca del esposo, que’l terrá por marido et por seynor, et que’l agoardara ad eyl a todas suas cosas, sano et enfermo. Otrosi el esposo dé ad eylla otra fiança...” FGN. 20. *Fuero de casar. XX capitula*, pp.796-797.

<sup>64</sup> “Partida de tiempo pasado, si enbraviere eylla que se fuere sua via, peyndre el esposo a sus fianças .III. et aduganla a la casa o eyl quisiere, et póngala al limndar de la casa en a entro, sabiendo vecinos de la villa

De estos fiadores tenemos constancia en el testamento de Jimeno Galinz, quien adjudicó a su hija María la dote de su mujer Oria Sanz. Esta adjudicación se hacía expresamente haciendo mención a los fiadores García Sanz, Bixio Galinz Sanz y Galindo Galinz, que seguramente correspondían a los fiadores del contrato de las arras<sup>65</sup>. Contamos, además, con un documento original sin fechar (c.1100), conservado en el archivo de la catedral de Huesca, donde se explicita una entrega de las fianzas de coto correspondientes a la dote marital o arras junto a seis fiadores<sup>66</sup>. Las primeras fianzas, de 500 sueldos, con los fiadores Forti Ortiz y Eximino Eximinez de Asso, no se identifican con ningún aspecto concreto de la entrega de las arras. Las segundas fianzas, por el contrario, son entregadas con respecto a las arras, con los fiadores Eneco Fortuñones de Aniesse y Garcia Eximinones de Villancampa, seguramente hermanos del esposo. Finalmente, las últimas fianzas fueron entregadas “(...) ad directum et ad lege quomodo bono seniore debet tener sua bona muliere (...)”, con los fiadores Fortún Garcés de Lavata y Sancho Eximinones de Asso.

Finalmente, el *Fuero* obligaba al marido a mantener con una pensión alimenticia y de vestidos a su mujer. El *Fuero* escoge un vocablo de origen andalusí, *nafaqa*, para hacer referencia a la obligación marital de entregar dicha pensión. La *nafaqa* fue una institución de origen andalusí, que encontramos recogida en la legislación matrimonial malikí (Zomeño, 2000:74), y que consistía en la obligación del marido de abastecer materialmente a su mujer. Ibn Baqi, poeta andalusí fallecido a mediados del siglo XII, nos deja entrever la importancia socioeconómica que tenía la “nafaqa” dentro de las obligaciones del marido: el marido debía ofrecer a la mujer vestidos que necesitase para cada ocasión, según la estación o la actividad que debía realizar (labores de la casa, etc.). Incluso en caso de repudio ella estuviese embarazada, el marido tenía la obligación de alimentarla durante el embarazo y la lactancia. La donación de vestidos de una u otra calidad era, además, una cuestión de clase en la sociedad andalusí del siglo XII. (El Hour, 2001:100-108)

---

et de la comarca. Et si por aventura de cabo quiera enbravir, eyl pensando d'eylla assi como conviene, a duganla los fiadores de cabo como de primero en aqueylla misma casa o en otra casa en quoval eyl quisiere, sabiendo vecinos et buenos omes de la comarca que aduyta la han et puesta en casa de limdar en a entro en su poder. Et des'i adelant maridot et muyllar viviendo ensenble en .I. casa et manteniéndose al millor que pueden, s'il semeyllare que eylla non quiera ficar con eyl, enbie por parientes d'eylla, al menos .III., et por otro .III. de los mas cuerdos de la comarca, et faga entender a todos estos buenos omes sua vida et sua manteniença de si et d'eylla, asi como de suso es scripto. Et si los podieren avenir, bien; et si non, partanlos en esta manera que el marido aya suas heredades et ellas las suas. (...)” FGN 20. *Fuero casar. XX capitula*, pp. 797. R. Jimeno Aranguren también hace referencia a estas cláusulas. (2015: 250-251). La carta de arras de Alfonso I el Batallador y Urraca también se prevé que Urraca pudiese romper el contrato contra la voluntad de Alfonso, y que éste pudiese separarse de ella por parentesco, por excomunión o por otras razones. En caso de separación, el contrato se rompería y el intercambio de los bienes dotales volvería sus respectivos dueños. “Et si vos [Urraca] quesieretis partire de me sine mea voluntate quod totos illos homines de vestra terra et de illa mea departiant de vobis, et ut totos mihi attendant cum totas illas honores quae tenerint, et ut serviant ad me cum fide et veritate sine enganno. (...); et ut me non dimitatis pro parentesco neque pro excomunioe neque pro nulla alia causa. Et si vos ad honorem non me teneritis quomodo bonus homo dbet tenere suam bonam uorem, ego quod inde concurrem ad vos et ad meos homines de mea terra et de illa vestrâ retornent ad me et seerviant ad me et non ad vos donec vos mihi inderestis.” DUCL 4 (12/1109).

<sup>65</sup> DML 221 (c.1108).

<sup>66</sup> CDCH 81 (c.1100).



En lo que al *Fuero* se refiere, las obligaciones que se esperan del marido infanzón fueron las siguientes:

- En lo que a la pensión alimentaria concierne, el marido debía dar una pensión en la que el marido se veía obligado a *pagar* un arrobo de trigo cada veinte días, que debía entregar tanto a la mujer y como a la concubina, además de unas viandas de tocino del valor de seis arrobos de trigo para dividir entre las dos<sup>67</sup>. La versión posterior del *Fuero* añadió cinco cocas, la mitad de agua de vino y la mitad de mosto<sup>68</sup>. “Et con tanto se deve tener [la mujer] por pagada.”<sup>69</sup>
- En cuanto a los vestidos, el marido debía vestir a su mujer según su condición socioeconómica —“(...) segunt que eylla es (...)” —. Entendemos que la calidad de los vestidos podía variar en ese sentido. El primer año de matrimonio, el marido debía dotar su mujer de una saya amplia con mangas, de fustán, junto a una capa — *zuram de ensay*<sup>70</sup> —. El segundo año de matrimonio, el marido debía dar un forro de piel para los vestidos, de piel de cordero que había sido matado por San Juan y, finalmente, una cinta de lana<sup>71</sup>

Desconocemos cómo se cumplían las obligaciones recogidas en el *Fuero* en la práctica. El marido no era el único que debía cumplir una serie de obligaciones matrimoniales. Las mujeres debían superar una prueba para poder acceder al matrimonio: la prueba de la virginidad.

### **La virginidad de la novia: una condición *sine qua non***

Se esperaba de la novia que se mantuviera virgen hasta el matrimonio. En la fase de las negociaciones entre el padre, los parientes de la novia y el novio, este último podía pedir una prueba de su virginidad —prueba de doncellez (Del Campo Jesús, 1982)— en el caso tener sospechas sobre su doncellez<sup>72</sup>. En el caso de que así lo demandase, el padre y los parientes próximos debían reunir a tres o cinco *echandras de creyer* para la que dicha prueba pudiese ser

---

<sup>67</sup> “Todo homne que es infançon, por fuero deve vestir a sua muyller segunt que eylla es. (...)” FGN 198. *Vestir a sua muyler*, pp.849.

<sup>68</sup> “(...) et vino cada V cocas, la meatat agoa vino, la metat mosto; et con atanto se deve tener por pagada.” FGN (Ay B). 277. *Vestir a sua muyller*, pp.290

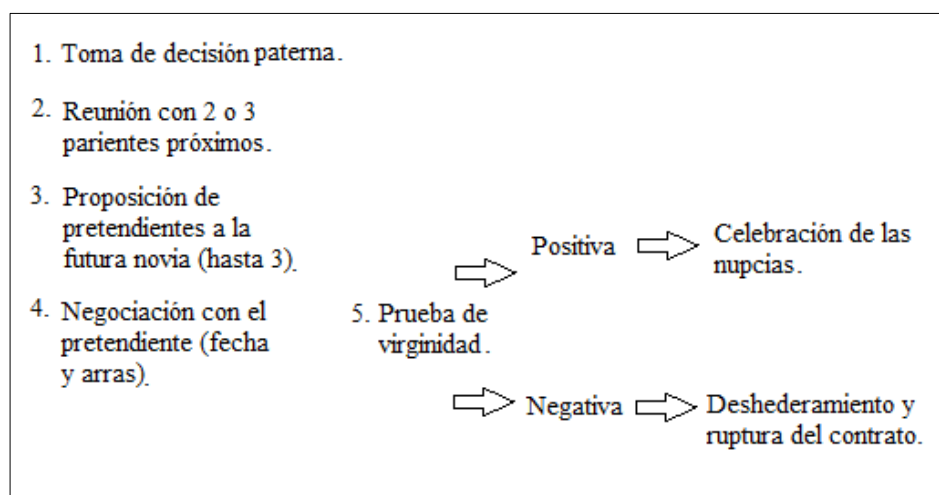
<sup>69</sup> FGN 198. *Vestir a sua muyler*, pp.849.

<sup>70</sup> “Zuran” es un vocablo derivado del árabe: “sulhám”. (De Eguilaz y Yanguas, 1886: 370) Según Dozy, se trataría de una capa de origen morisco, de paño o de lana. (Dozy, 1869: 368) Carmen Bernis Madrazo también clasifica la “zorama” o “zoramen” como un manto utilizado en la España cristiana entre los siglos X-XI y por influencia andalusí. (Bernis Madrazo, 1956:13)

<sup>71</sup> “Al ayno una veç .I. çurapme de ensay et una saya ampla de fustayn con manguas; e al otro ayno debe dar peynas ad estos vestidos de corderunas de ierba que matan por San Iohan, e una cinta que es feyta de lana en dos aynos.” FGN. *Vestir a sua muyler*, pp.849. Entendemos por “peyna”, “penna”, haciendo referencia a un forro de piel. La capa *sin penna* era una capa sin piel. (Bernis Madrazo, 1956:22) Por lo tanto podía ser que el marido tuviese que dar un manto o una capa forrada de piel de cordero, o que el vestido estuviese forrado

<sup>72</sup> “Et dize el esposo al padre et a los parientes: ‘de grado casaria con eylla si non fuesse por el precio malo que ha’; (...)” FGN. 25. *XXV capitula. Por escosa casar sua parienta*, pp.800.

llevada a cabo<sup>73</sup>. La prueba consistía, según el *Fuero*, en lo siguiente: en primer lugar, las *echandras* debían preparar a la novia para la prueba. Para ello, llevarían a la novia a una casa y la bañarían. Seguidamente, atarían a la novia por las muñecas para que no pudiese soltarlas durante la prueba. Las *echandras* debían comprobar si escondía alguna aguja u otros objetos con los que pudiese hacerse sangre. Igualmente, le debían poner guantes, seguramente para evitar poder hacerse heridas con las uñas. (Del Campo Jesús, 1982:463) Una vez bañada y atada, debían preparar el lecho donde tendría lugar la prueba. Preparado el lecho, debían traer al novio para que el acto sexual fuese consumado. Durante dicho acto, las *echandras* no debían abandonar la casa, y una vez consumado el acto debían comprobar si las sábanas habían sido manchadas o no: si las sábanas estuviesen manchadas según las *echandras*, el casamiento tendría lugar en la fecha pactada con anterioridad; y si no, la novia sería desheredada y el novio podría seguir su camino, recuperadas las fianzas.

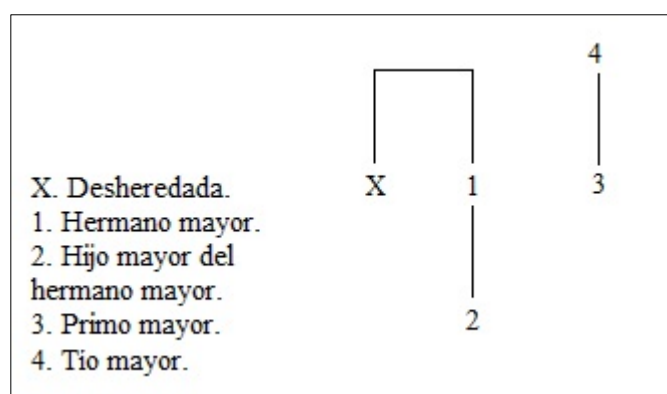


## 2. El matrimonio en sus etapas según el *Fuero General*.

La herencia de la hija desheredada debía ser adjudicada a los parientes paternos *por mayoría*. En ninguno de los casos podrían las parientas reclamar por derecho de parentesco en los

<sup>73</sup> Luis del Campo Jesús consideró que se trataban amas de casa honradas y de buena fama. Además, debían ser mujeres sabias que pudiesen hacer de peritos en la prueba de doncellez. (Del Campo Jesús, 1982:460) “Echandra” es un vocablo derivado del euskera, *etxeakoandre*, cuyo significado literal es *mujer de casa*: *etxe* (casa) -*ko* (de) *andre* (mujer). Hasta el siglo XIX no debió de hacerse uso asiduo del vocablo. A partir del siglo XIX el uso del término comenzó a extenderse haciendo referencia normalmente a la señora de la casa, el ama de la casa, madre de familia, etc. In *Euskaltzaindia. Orotariko Euskal Hiztegia*. ([http://www.euskaltzaindia.eus/index.php?option=com\\_oeh&view=frontpage&Itemid=&lang=eu&sarrera=etxeako&xeh=2](http://www.euskaltzaindia.eus/index.php?option=com_oeh&view=frontpage&Itemid=&lang=eu&sarrera=etxeako&xeh=2) - consultado: 14/07/2018). Esta acepción lleva implícito un arquetipo concreto de familia y de ama de casa que seguramente concuerde más con el modelo familiar troncal proyectado por el nacionalismo vasco a partir del siglo XIX, que con la realidad medieval. Asimismo, *Euskaltzaindia* recoge la acepción de *matrona* para *etxeakoandre*, que en este caso parece tener una mayor relación con lo que podían ser las *echandras de creyer* que nos encontramos en el *Fuero General*. Sobre dicha prueba de doncellez se han referido también J. M<sup>a</sup> Lacarra (1981), R. Jimeno Aranguren (2015: 110-113) y C. Laliena Corbera (2012, 329-331). Los estudiosos de la Baja Edad Media han podido evidenciar con mayor precisión cómo tenían lugar estas pruebas en los territorios vascos y qué consecuencias acarrearían para las mujeres. (Bazán Díaz, Córdoba de la Llave y Pons, 2001; Castrillo Casado, 2012: 14)

casos de desheredamiento por prueba de doncellez. Tampoco los padres, ni por supuesto los hijos naturales<sup>74</sup> que estos hubiesen podido engendrar tenían derechos de parentesco. Los derechos de parentesco estaban acotados a los parientes próximos descendientes y colaterales agnaticios *por mayorío*: esto es, sería primero el hermano mayor quien tuviese preeminencia sobre los derechos patrimoniales, a continuación, el hijo de este último; y, finalmente, el primo mayor por vía paterna<sup>75</sup>. Los parientes colaterales y descendientes tenían preeminencia sobre los ascendientes en esta ocasión, es decir, sobre padres y tíos. Solo en aquellas situaciones en las que el padre no hubiese tenido hijos podría el tío paterno, el mayor, reclamar los derechos de la herencia como lo hubiese hecho el hermano mayor<sup>76</sup>. La preeminencia de los colaterales y descendientes *por mayorío*, en lugar de los ascendientes, seguramente se debía a que la adjudicación de la herencia a los descendientes directos ya estuviese establecida con anterioridad.



### 3. Derechos de parentesco por desheredamiento por prueba de virginidad.

#### La entrega de las arras

La entrega de las arras no conllevaba una verdadera cesión de los derechos sobre los bienes dotales<sup>77</sup>. En vida de los dos esposos, la dote seguía estando bajo la gestión del marido. No

<sup>74</sup> Hijo natural hace referencia a los descendientes que no fuesen fruto de un matrimonio legal, mientras que los hijos de pareja serían aquellos que sí que fuesen fruto de un matrimonio lega.

<sup>75</sup> “Enpero est deshederamiento non es dado a padre nin a madre, nin a ermanas nin a fillos de ermanas, nin a fillo de barragana, mas es dado al fillo mayor de pareylla o a so fillo, o a primo cormano al mayor de pareylla, et a parientes provanos del padre; et non oviendo prosmanos parientes del padre, leysssenlaa en paz. Ermanas de pareylla nin creaturas d’eiyllas non han dreyto por desheredar la I a la otra, nin ninguna parienta.” FGN 25. XXV capitula. *Por escosa casar sua parienta*. pp.801.

<sup>76</sup> “Si est infançon non oviendo sinon fillas, el ermano mayor del padre puede demandar tan bien como el ermano mayor de pareylla, de todos los dreytos que sobrescriptos son, si no ovieren otro parient prosmano.” FGN. 25. XXV capitula. *Por escosa casar sua parienta*, pp.801.

<sup>77</sup> En el territorio de Mâcon, la esposa tuvo hasta el siglo XI total autonomía sobre la gestión de su *sponsalium*. A partir del siglo XI, el control del marido y su linaje sobre el *sponsalium* se reforzó. (Duby, 1972: 817) Asimismo, Pierre Bonnassie detectó que el *decimum* podía no ser concretado en las nupcias, lo que otorgaba a la mujer un permiso de control sobre la herencia personal del marido durante el matrimonio. La mujer actuaba en algunas transacciones por los derechos que le pertenecían del *decimum*. (Bonnassie, 1979, vol. I.: 227) Según L. To Figueras, no era habitual en los condados de Osona y Manresa (s.X-XI) que la mujer alienase su dote en vida de su marido. La gran mayoría de las mujeres que alienaron su dote u otros bienes otorgados por su marido eran viudas. (To Figueras, 2002: 200-201)

obstante, el marido no tendría en ninguno de los casos derecho a alienar ni la herencia de su mujer, ni las arras sin consentimiento de su mujer. Tampoco tendría el marido derecho a alienar los bienes gananciales sin consentimiento de su mujer<sup>78</sup>. Por consiguiente, cuando tuviese lugar la alienación de los bienes dotales debía realizarse de manera conyugal durante el matrimonio<sup>79</sup>. La cesión real de los derechos a la mujer tenía lugar una vez fallecido el marido<sup>80</sup>. Por consiguiente, las arras cumplían la función de seguro de viudez. Así pudo donar doña Teresa a San Millán los palacios que tenía en Ázqueta, situado en Igúzquiza, y que había recibido en concepto de dote. La donación se hacía por la salvación de su alma y por la de su difunto marido García Sánchez. La donación tuvo lugar con razón de su marcha en peregrinación a Roma. Es relevante destacar que la alienación realizó con su hijo García López de testigo<sup>81</sup>. Dos años después, su hijo García López también donó las heredades que tenía en Ázqueta, al igual que lo había hecho su madre anteriormente con su parte<sup>82</sup>. Y es que, los descendientes directos, en caso de tenerlos, también tendrían derechos sobre las arras, porque les correspondía a ellos una vez la madre fallecía<sup>83</sup>. Así, Sancha Garcés legó a su hija Toda la dote de Eriztain, con toda su raíz para que lo tuviese sin ninguno de sus hermanos o hermanas<sup>84</sup>.

Son tan escasas las alienaciones en las que la dote es explícitamente mencionada, que no parece que fuese habitual la alienación de los bienes correspondientes a la dote, ni tan siquiera detectamos un número relevante de donaciones de patrimonio dotal una vez ellas hubiesen enviudado. Las donaciones individuales realizadas por mujeres viudas<sup>85</sup>, además de ser pocas cuantitativamente (% 17), normalmente hacían referencia al origen heredado de los bienes alienados. Solo algunos testamentos y donaciones conyugales evidencian la presencia de la dote como una parte definida del patrimonio. Sancha distinguía en la redacción de su testamento junto a su marido, la dote de Burgui, de los bienes de su herencia y los bienes ganados<sup>86</sup>. Desconocemos

<sup>78</sup> “Et si fuere casado, non puede vender a menos de aytorgamiento de sua muller ni lo que conprare ni lo que ganare con eylla, nin lo que viene de partes d’eylla.” FGN. 91. *Vender hereditat*, pp.821. “Empero si fuere casado non puede vender las arras de sua muyler a menos de otorgamiento de su muyler, ni lo que comprare o ganare con eylla, ni lo que viene de parte d’eylla.” FGN (A y B). 118, pp.225.

<sup>79</sup> CSJP 147 (c.1058). Los bienes correspondientes a la dote se reservaban de manera vitalicia para la mujer, y una vez ella fallecida, fue establecido que fuesen entregados a San Juan de la Peña. Entendemos que no tendrían descendientes, porque en caso de tenerlos, una parte de la dote debía corresponder a ellos.

<sup>80</sup> “(...) illa dote que ego dedi ad uxor mea doma Endregoto, in tal convenio, ut si ego mortuus fuero ante illa, ducat corpus meum ad Sancto Iohanne, et teneat illa dote in tota vita sua (...).” CSJP 147 (c.1058); “Ita tamen possideat hec coniux mea domna Eximina in vita sua, tantum eo quod eius dote fuit.” CSJP 125 (05/01/1056).

<sup>81</sup> BGD 619 ([www.ehu.es/galicano/id619](http://www.ehu.es/galicano/id619) - consultado 30/08/2018).

<sup>82</sup> BGD 620 ([www.ehu.es/galicano/id620](http://www.ehu.es/galicano/id620) - consultado 30/08/2018).

<sup>83</sup> Según la ley goda, tres cuartos de la dote marital debían ser transmitidas a los herederos. (To Figueras, 2002: 204)

<sup>84</sup> DML 115 (1085/04/27).

<sup>85</sup> Detectamos que han enviudado porque las donaciones son realizadas por la memoria de su marido. Solo en algunas ocasiones hacen referencia concreta a la defunción de su marido.

<sup>86</sup> “Fuit Burgui dote de illa domna, et postea dimisit Burgi et dedit illi suos senior illa kasa de Auguero, terras et vineas, panem et vinum, et de conpara et omnia quecumque habuit in Auguero. Et illa kasa de Scaberri cum sua hereditate, cum conpara et omnia que habuit ingenuas dedit ei senior Oriol Ennecones

si en aquellas alienaciones en las que no se especificó la proveniencia de los bienes, estos pudiesen ser parte de su dote. Desconocemos igualmente si la dote pudo haberse mantenido en la indefinición como ha sido sugerido en otras ocasiones (Bonnassie, 1979, vol. I.: 227; To Figueras, 2002:198) y que cupiese la posibilidad de que el acceso de la mujer a las alienaciones conyugales tuviese su razón de ser en sus derechos sobre la dote, confundiéndose con los bienes ganados. Sin embargo, no parece que fuese el caso.

Según hemos visto en el *Fuero* las arras no consistían en una porción abstracta sobre la herencia del esposo, sino que, en uno, dos y hasta tres bienes concretados a lo largo de la negociación entre las familias. Al no consistir en una porción, como el *decimum* o la *tertia*, no parece que pudiese haber lugar para que la dote quedase en la indefinición. Siguiendo las pocas referencias con las que contamos, como el testamento de Sancha, la dote parecía ser un conjunto de bienes definido y reservado a la mujer, y a su muerte, a los descendientes. Sin embargo, son tan pocas las evidencias de las que disponemos que no nos atrevemos a afirmar que siempre fuese así, sobre todo con respecto a aquellos documentos en los que no se especificó el origen de los bienes alienados. La dote podía confundirse, igualmente, con los regalos maritales. En principio no deberían confundirse, porque las arras se distinguían por el complejo sistema de fianzas con el que se llevaba a cabo<sup>87</sup>, mientras que un regalo marital tomaba forma de una donación *inter vivos*<sup>88</sup>. No obstante, no es siempre evidente la presencia de los fiadores al realizar alguna transacción sobre la dote. Lo mismo sucedía en los testamentos.

Los testamentos podían confirmar los bienes dotales de la viuda, y que estos fuesen adjudicados a uno de los descendientes. Los bienes entregados a la mujer de manera vitalicia no siempre concretaban el origen dotal de los bienes entregados a la mujer. En efecto, cabe la posibilidad de que pese a omitir su origen dotal, algunos bienes adjudicados de forma vitalicia a la mujer fuesen parte de su dote. No obstante, en aquellos testamentos en los que sí que se concreta el origen dotal, también dejan constancia de otras donaciones vitalicias a la mujer que se

---

istas kasas et media kasa de Artasso, cum media hereditate, et de su opatre et de sua matre kasas vel hereditates omnes ineinuas: non filii neque filie dicant ei ullum verbum contra has hereditates.” CSJP 152 (1059).

<sup>87</sup> Según el *Fuero*, para que en una situación *ab intestato* las arras fuesen consideradas como tal, la donación tenía que haber tenido lugar con el sistema de *fermes* y fiadores. En efecto, incluso si al fallecer los primogenitores, estos dejasen a hijos de pareja y de barragana, y las arras no habían sido entregadas con los fiadores que correspondían, los hijos de pareja no podrían reclamar los susodichos en voz de arras. En consecuencia, los hijos de pareja debían quedarse con la mitad de todas las heredades de su padre. De la mitad que quedaba, también debían quedarse con la mitad, porque eran hijos de pareja. El resto, debían partirlo entre los hijos de pareja y los de barragana. FGN 80. *Fidalgo non destinar*, pp. 817-818. Por consiguiente, tres cuartos de la totalidad de los bienes de sus padres serían de los hijos de barragana, y el cuarto restante debía ser partido con los hijos de barragana.

<sup>88</sup> Según recogía la ley goda, los regalos maritales debían realizarse transcurrido al menos un año desde las nupcias. Las donaciones entre cónyuges simbolizaban la satisfacción de la vida en común. Vinyoles identificó, por ejemplo, tras entrega de las arras de García el de Nájera, varios regalos maritales a su esposa entre 1040 y 1046. (Vinyoles, 2003:11)

distinguían claramente de la dote<sup>89</sup>. Estas donaciones vitalicias podían ser parte del conjunto de bienes otorgados por el marido a su mujer en forma de regalo marital. Estas donaciones maritales también podían consistir en una donación con objetivos espirituales, en la que se concretaba que los susodichos bienes debían entregarse en su memoria. En otras ocasiones, estas donaciones maritales tenían como objetivo que los bienes fuesen transferidos a los descendientes. Recordemos que los descendientes tenían derechos sobre las arras de la mujer. Recordemos igualmente que la viuda podía detentar la herencia del marido en su viudez, aunque no tuviese descendientes, y, en caso de tenerlos, los podría tener hasta que los hijos fuesen mayores de edad y reclamasen su parte de la herencia, habitualmente bajo el control de los hermanos del difunto, y alguno de sus primogenitores si siguiese vivo.

Por consiguiente, la dote podía confundirse tanto con los regalos maritales, como con la adjudicación de la herencia paterna a sus descendientes. La confusión tuvo su razón de ser en el origen de todos los bienes: la herencia marital. Los bienes más fáciles de identificar, al menos en los testamentos, fueron los bienes gananciales, porque fueron bienes que tenían *in commune* y que eran partidos por consenso de los dos.

Los derechos de la mujer sobre su patrimonio dotal no fueron siempre respetados. El parentesco bilateral necesitaba una distinción clara entre la herencia matrilineal y la herencia patrilineal<sup>90</sup>. Cada esposo debía ser propietario de la parte patrimonial de su herencia como descendiente directo de sus primogenitores. Una vez fallecido uno de los dos, y tener descendientes, el esposo viudo debía detentar las heredades del difunto, muebles e inmuebles, incluidas las deudas, siempre y cuando cumpliese con el contrato de fidelidad<sup>91</sup>. Si los hijos pidiesen su parte de la herencia, también les podía ser adjudicada. El contrato de fidelidad conllevaba no volver a casarse, no alienar ninguna de las heredades del difunto, y asegurar el mantenimiento del patrimonio<sup>92</sup>. La mujer también perdía los derechos sobre sus arras si volvía a contraer matrimonio, pero no si decidía separarse de su marido por miedo<sup>93</sup>. El *Fuero* recoge

---

<sup>89</sup> Jimeno Galinz, por ejemplo, adjudicó a su mujer Oria Sanz sus heredades de Aspurz, Artesano, Ustés, Burgui y Murillo. La dote de Oria Sanz, que estuvo formado por una casa en Ustés, fue adjudicado a su hija María. Por consiguiente, la dote se distingue del resto de los bienes legados a su mujer. DML 221 (c.1108). Contamos, además, con una donación *pro anima* de Lope Sánchez, de un palacio en Estallo, cuyo usufructo fue reservado a su mujer Jimena —“(…) tantum eo quod eius dote fuit”—, como tendría lo que fue su dote. A su fallecimiento, el palacio debía ser entregado a San Juan de la Peña. CSJP 125 (05/01/1056)

<sup>90</sup> La ley goda ordenaba expresamente que los bienes paternos y maternos se mantuviesen como patrimonios separados, para que la sucesión y la partición de los bienes pudiese tener lugar sin dificultades. (Magnou-Nortier, 2000: 175)

<sup>91</sup> “Et si in via ista migravero, mando et volo et concedo quod domna Tota Lopeiz, uxor mea, sit domina, sicut consuetudo patrie est, dum perseveraverit in fidelitate mea, de his omnibus et directis suis.” DML 358 (1196).

<sup>92</sup> “(…) fealdat debe tener d’esta manera: non casando, non vendiendo, non cambiando, non ayllenando, las vinnas podando et cavando todas de cabo a cabo, arbores et fruytales que sean en las vinnas que non tayllen; et por si aventura oviere casa o ceyllero o payllar ho otra casa que aya portal, que la mantiegua en pie que non se desfaga.” FGN 23. *Agoardar fealdat. XXIII capitula*, pp.799.

<sup>93</sup> “Si nuylla mulier casada se fuere con otro marido, lessando so marido, el su heredamiento debe tener el marido primero con qui eylla caso primerament; e’ylla ni otros por eylla non deven nin pueden demandar

incluso la posibilidad de que el marido se casase *a furto* para evitar perder las heredades de la primera mujer difunta<sup>94</sup>.

El testamento de Oriol Íñiguez y Sancha concretó que la casa *memoriale* de Abosse debía ser de su hijo mayor, Sancho Orióliz y de sus descendientes si los tuviese, fuesen del primer matrimonio o del segundo. No obstante, si fuese él quien falleciese primero, y su mujer contrajera matrimonio con otro hombre, los descendientes de esta unión nunca tendrían parte de esta casa<sup>95</sup>. En caso de no tener descendientes, el viudo podía tener los bienes del cónyuge difunto de manera vitalicia. No obstante, no tenía derecho de alienarlos, ni tal y como fue expuesto por el testamento de Oriol Íñiguez y Sancha, de darlos en herencia si tenía descendientes de otro matrimonio. Salvo una excepción. El *Fuero* permitía vender las heredades del cónyuge difunto solo en caso de necesidad, y no tener descendientes, “(...) esto puede fer porque non ha creaturas (...)”<sup>96</sup>.

La insistencia del *Fuero* en el respeto al patrimonio dotal y a la bilateralidad del patrimonio nos deja entrever que esto no siempre fue respetado. Las particularidades de las estructuras de parentesco podían ser fuente de conflictos, sobre todo a raíz de las arras.

Por un lado, la dominación o el control marital sobre el patrimonio familiar, hasta su defunción, incluido sobre las arras, podían ser fuente de conflicto. De ahí seguramente que el *Fuero* insistiese en que el marido no tuviese derechos sobre la herencia y las arras de la mujer. Una vez fallecida la mujer, las arras correspondían a los descendientes de pareja, y no al viudo. A título de ejemplo, así fueron reclamados los bienes dotales de su madre, una heredad en Villatuerta, por los hijos de García López de Erendazu y de Iruñela, que habían sido vendidos por este último tras la defunción de su mujer. El abad García y el monasterio de Leire llegaron a un acuerdo con los hijos de García López, devolviéndoles la viña de “Mazadien” en Villatuerta<sup>97</sup>.

---

arras ningunas ni heredades d’eylla. Enpero si creaturas oviere del marido primero, las creaturas non deven perder aqueyllas arras, maguer el marido dando baraylla a eylla. Si por [desparamiento] o por miedo de su marido se cambiara de [la] casa de su marido a casa de algun su parient o de su veçino et non fiçiere enemiga de su cuerpo, tornando a eyll, por esso non debe perder suas arras et el marido deve tener todas las heredades ata que eylla torne a su marido.” FGN 87. *Fuero de myller casada*, pp.820.

<sup>94</sup> “Et por si aventura casare a furto por non perder las fealdades, a iuras de otra manera, que la tiene por clavera et por manceba diciendo, et podieren probar con omes que fueron en la iura o en el casamiento, pierda fealdat; et si non podieren provar, prenguan sua iura quada ayno et dessenlo en paz.” FGN. 23 *Agoardar fieldat*, pp.799.

<sup>95</sup> “Et sicut supra iam diximus de illa kasa memoriale de Abosse, si transmigraberit domna primum, et senior alia mulierem acceperit et ex ea filios habuerit; et similiter si senior transmigraberit et domna alium virum duxerit et filios fecerit, hii tales filii in illam memorialem kasam nullam non habeat partem.” CSJP 152 (1059).

<sup>96</sup> FGN. 24. *XXIII capitula. Viduo casar*, pp.800.

<sup>97</sup> DML 313 (1139). La venta a la que se refieren tuvo lugar en 1098. No obstante, García López no hace mención al origen dotal de sus bienes. La venta que conservamos se realizó sobre algunos bienes que habían sido de su suegro, y que los había recibido a su muerte, por haber hecho frente a las deudas que este había dejado. La venta recoge un palacio en Villatuerta, entre otras heredades, que podía haber sido la heredad que reclamaban. DML 163 (03/1098). No obstante, el monasterio de Leire les “devolvió” una viña en Villatuerta. Desconocemos cuáles fueron las características concretas de la dote de la mujer de García

El *Fuero* recogía la posibilidad de que las arras de la mujer difunta fuesen reclamadas en segundas nupcias, con el objetivo de entregar arras a la nueva cónyuge. El *Fuero* permitía esta excepcionalidad en caso de que el marido no tuviese otras heredades que entregar en arras<sup>98</sup>. Sin embargo, no parece que siempre tuviese lugar en estos casos excepcionales. A título de ejemplo, en el año 1098, Jimeno Fortuniones y su mujer Toda Fortuniones donaron la mitad de las villas de Sorlada y de Caos al monasterio de Irache<sup>99</sup>. Posteriormente, el marido decidió donar la otra mitad de las villas en memoria de su mujer. En un primer momento, los bienes donados aparentan ser parte de los bienes ganados: cada uno de los cónyuges disponía de la mitad de los bienes en caso de fallecimiento de uno de los dos. No obstante, tras la defunción de su mujer, dichos bienes fueron reclamados para entregar arras a su segunda mujer y dar parte de la herencia que le correspondía a la hija de la primera unión<sup>100</sup>. Por consiguiente, seguramente los bienes fueron parte de la dote de su primera mujer, Toda. Jimeno Fortuniones reclamó dichos bienes presionado u obligado por su segunda mujer y su hija —“(…) ab uxore et a filia coactus (….)”—, para poder entregar las arras a su mujer y entregar parte de la herencia que le correspondía a su hija, que había contraído matrimonio<sup>101</sup>.

Por otro lado, las arras y los regalos maritales otorgaban a la mujer acceso a parte de la herencia individual del marido. Por lo tanto, si bien la bilateralidad del patrimonio intentaba ser controlada y respetada, también podían surgir conflictos por parte de la viuda. Veamos algunos ejemplos.

Sancha Sanz y Sancha Jiménez protagonizaron un pleito con los familiares de sus maridos difuntos, tras haber intentado apropiarse de unos bienes que correspondían a la herencia patrilínea:

1. La mujer de Aznar Fortuniones, Sancha Jiménez, contestó la autoridad de su suegra, Toda Aznárez—*imperium matris*—, reteniendo injustamente el monasterio de San

---

López de Erendazu. Al menos estuvo compuesto, seguramente, por un palacio y una viña de Villatuerta. Otro ejemplo destacado por Larrea (1998:292) también identifica el ejemplo de un hijo, García Tiliz, que reclamó *pro dote matris* unas villas que su padre había donado a Ramiro I. CSJP. 97 (1047).

<sup>98</sup> “Et por si pora ventura quisiere casar el marido et prisiere otra muier, et no oviere otras heredades que pueda dar por arras a la segunda muyller, por fuere bien puede prender una de las heredades que dio por arras a la primera muier, (...). Et pora ventura, muerta esta segunda muier segunda casasse con otra muier tercera, et non oviesse otras heredades sinon de las arras, puede dar segunt el fuero aa la tercera muier la tercera hereditat por arras, ni los primeros fijos ni los segundos pueden embargar al padre; (...).” FGN (A y B). 531, pp. 403-404.

<sup>99</sup> CDI 73 (1098).

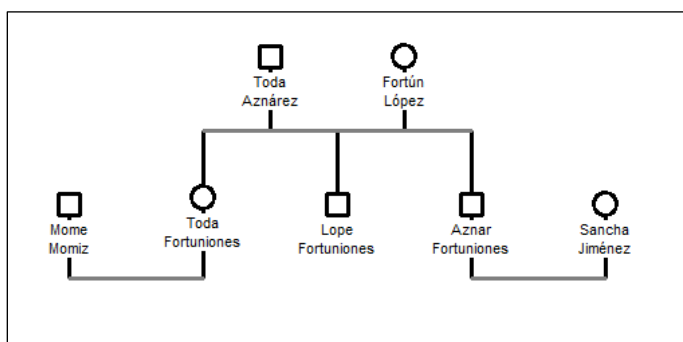
<sup>100</sup> Si un primogenitor decidía volver a contraer matrimonio, los hijos podían decidir seguir viviendo junto a su primogenitor y el padrastro o la madrastra, o pedir la parte de la herencia que les correspondiese. “Si est infançon dissiere a suas creaturas: ‘Non puede ser que non case, et prendet vuesa suert’, si quieren prendran, si non quisieren prender, el padre non los puede costreyner, mas casará etterrá casa con muyller et con los fillos. Et tiempo pasado, si las creaturas quisieren et dissieren al padre: ‘Dat-nos nuestro dreyto’, debe-lis dar el padre, si arras ha, las arras por suert; et si no, la meatat de todas las heredades a lur esleyta de los fillos. (...)” FGN 24. *XXIII capitula. Viduo casar*, pp. 799.

<sup>101</sup> CDI 98 (1114).

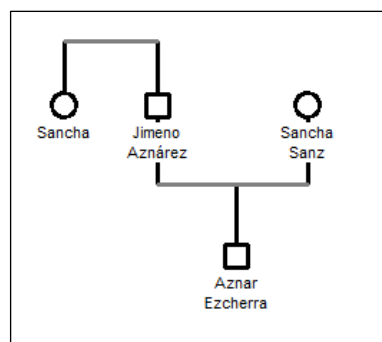


Pedro de Etadar tras la muerte de su marido en Jerusalén. La madre de Aznar, Toda Aznárez, había donado al monasterio de Irache la parte del monasterio de San Pedro de Etadar que tenía, junto a la parte que había pertenecido a su marido. Asimismo, donó otras heredades que su marido le había entregado a su muerte. La donación se llevó a cabo en presencia de sus hijos Lope Fortuniones y Toda Fortuniones, junto a su marido Mome Momiz, y otros parientes o amigos<sup>102</sup>. El tercero de los hijos, Aznar Fortuniones, debía de haber fallecido con anterioridad a esta donación, teniendo en cuenta que no aparece presente junto al resto de los hermanos. Sancha Jiménez tampoco estaba presente en condición de nuera.

Sancha Jiménez aceptó, finalmente, que había retenido injustamente el monasterio, y confirmó la donación de la madre de su difunto marido. Además, se comprometió a donar anualmente la mitad de la décima de una viña a Irache<sup>103</sup>. Una vez cedió la heredad de su marido, se encomendó al monasterio de Irache y partió en peregrinación a Santiago<sup>104</sup>. La mujer de Aznar Fortuniones no tenía derechos sobre los patrimonios de la familia de su marido, que ya habían sido además donados por su suegra. Solo podía haber sido su marido o los descendientes de la pareja quien podría haber confirmado o pleiteado la donación de su madre. En los casos de viudez sin descendientes, el patrimonio del cónyuge difunto debía volver a los parientes de origen.



3. Grupo familiar Toda Aznárez-Fortún López.



4. Imagen. Grupo familiar Jimeno Aznárez-Sancha Sanz.

2. Sancha Sanz, mujer de Jimeno Aznárez, retuvo injustamente la villa de Garrués, que había entregado su marido a su muerte al monasterio de Leire. En esta ocasión, fue el mismo monasterio quien pleiteó a Sancha Sanz y quien, además, acudió al reconocimiento de aquellos familiares quienes sí que podían reclamar derechos sobre las heredades de Jimeno Aznárez: el hijo de Jimeno, Aznar Jiménez, y la hermana de

<sup>102</sup> CDI 66 (1087).

<sup>103</sup> CDI 92 (1111).

<sup>104</sup> CDI 94 (c.1111).

Jimeno, Sancha<sup>105</sup>. Los colaterales y los descendientes directos volvían a ser los únicos con derechos reales sobre el patrimonio de su padre y de su hermano.

Las posibles pretensiones del viudo sobre el patrimonio del cónyuge difunto podían ser disuadidos de diversas maneras: el reconocimiento del derecho de *laudatio* podía disuadir pleitos como los que hemos visto. Volvamos a la donación de Toda Aznárez: la donación se realizó en presencia de sus hijos Lope Fortuniones y Toda Fortuniones, junto a su marido Mome Momiz, y otros parientes. Ni rastro de la viuda Sancha Jiménez, mujer de Aznar Fortuniones. Haber desestimado su presencia en dicha donación pudo haber provocado la querella. Por consiguiente, aceptar su *laudatio* en las transacciones de los bienes del difunto permitía que el transcurso de esta fase de transición tuviese lugar con el consenso de los familiares del difunto y del viudo. Así podríamos explicar las transacciones protagonizadas conjuntamente por suegros y yernos<sup>106</sup>. Debemos recalcar que la presencia de los yernos en la *laudatio* era más común que la de las nueras, lo que podría ser resultado de la clara dominación del marido sobre el patrimonio familiar y su mujer. Estos conflictos podían incluso resolverse con una venta entre suegra y nuera<sup>107</sup>. Los testamentos también intentaron organizar y definir la repartición del patrimonio para asegurar el cumplimiento de su voluntad al fallecer y asegurar la reproducción familiar.

## 2. La redacción del testamento conyugal

Los testamentos son una fuente privilegiada para profundizar en el conocimiento de la organización del patrimonio conyugal. Contamos con unos 19 testamentos conservados en los cartularios de Leire, Irache y Santa María de Pamplona<sup>108</sup>. Los testamentos solían organizar, además del repartimiento de la herencia entre los descendientes, las heredades que el marido adjudicaba a su mujer y viceversa. La redacción del testamento podía tener lugar *in ora mortis mee*, en la vejez o al caer enfermos<sup>109</sup> —que podía ir unido con retirarse a un monasterio—. La redacción del testamento podía tener lugar también al marcharse a la guerra o en peregrinación<sup>110</sup>. Los testamentos individuales podían contener la organización de la división de los bienes que

---

<sup>105</sup> DML 110 (1083).

<sup>106</sup> CDP 83 (1100), 206 (24/08/1137); DML 220 (1108).

<sup>107</sup> DML 280 (1123).

<sup>108</sup> DML 72 (15/06/1064), 113 (1084) —puede confundirse con una donación *inter vivos*—, 115 (27/04/1085), 136 (1092), 139 (c.19/08/1076-1093), 166 (1098, noviembre-diciembre), 212 (1105), 221 (1108), 255 (1113), 272 (c.1108-1120), 275 (31/05/1120-1121), 294 (c.1121-1126), 299 (10/1131), 358 (1196); CDI 97 (26/06/1114); CDP 106 (1105), 161 (1127) 174 (c.1129), 175 (23/04/1129), 178 (1131) —el mismo testamento DML 299, el testamento de Alfonso el Batallador—. No hemos considerado testamentos aquellas donaciones que entregaban su patrimonio a un monasterio por no tener descendientes, porque toman forma de donación, y no siempre con cláusulas *post mortem*, como tenía lugar un testamento.

<sup>109</sup> CDI 175 (1169/04).

<sup>110</sup> DML 212 (1105), 358 (1196); CDP 106 (1105), 121 (c.1110). O podían hacer una donación *pro anima* o *post mortem*, pudiendo proteger el usufructo de sus bienes mientras estuviesen ausentes de aquellos familiares con derechos de reclamación sobre su herencia. DML 161 (1097), 218 (1107), CDI 94 (c.1111), 126 (1135) —donación *in pignus* para costearse la peregrinación—También detectamos ventas para costearse la peregrinación. CDI 126 (1135).

serían heredados por los descendientes, y la disposición de ciertas donaciones *pro anima* a entidades monásticas. Estas podían ser realizadas en términos *post mortem* o con reserva de usufructo. La reserva de usufructo podía ser adjudicada al cónyuge que quedase vivo, a los hijos, e incluso a los nietos. Los testamentos podían reglar la división entre los descendientes directos, o podía adjudicar parte de los bienes a otros miembros de la familia, hermanos o sobrinos<sup>111</sup>. En cuanto al testamento conyugal, este permitía además de reglar la división de la herencia individual, acordar la división de los bienes gananciales en caso del fallecimiento de uno de los dos, lo que podía provocar la donación separada de cada una de las mitades<sup>112</sup>.

El testamento debía tener lugar en un acto ante testigos. El *Fuero* concretaba que debían ser tres vecinos infanzones los que debían hacer de cabezaleros, y seis o al menos tres vecinos los que debían presentarse como testigos. La voluntad del testador debía ser rogado a los cabezaleros con las manos cogidas. El *Fuero* nos deja entrever que la redacción del testamento tenía lugar a través de una ceremonia con testigos, donde la voluntad del donante era exhortada en un acto colectivo ante testigos<sup>113</sup>. No obstante, desconocemos si la figura del cabezalero estaba instituida de tal manera entre los siglos XI-XII.

Los testamentos conservados nos dejan entrever que los testamentos se realizaban al igual que las donaciones, ante testigos y haciendo entrega de fiadores. Se diferenciaba de una donación porque tenía lugar *mortis causa*, y sus efectos siempre tendrían lugar *post mortem*. El testamento podía ser revocable, y establecía el destino de la totalidad del patrimonio. Tal y como sucedía con el testamento individual, el testamento conyugal también era revocable en vida de los dos, pero nunca a la muerte de uno de los cónyuges<sup>114</sup>. Oriol Íñiguez y su mujer Sancha realizaron un primer testamento en 1059<sup>115</sup>. Algunos años más tarde, el testamento fue completado con toda una variedad de riquezas propia de una aristocracia guerrera: armas, ropas y telas, monedas de oro bizantinas y musulmanas que fueron añadidos al patrimonio familiar<sup>116</sup>. La segunda parte del testamento fue redactada tras una estancia de Oriol Íñiguez en el reino mauro de Zaragoza. (Larrea, 1998:293) Los testadores podían decidir entregar la totalidad del patrimonio en donaciones *pro anima* a entidades religiosas, pero este tipo de testamentos podían ser conflictivos,

---

<sup>111</sup> Asimismo, podían tener lugar donaciones a miembros ajenos a la familia, seguramente amigos, a los que podían dejar parte de su herencia. No obstante, son pocos los ejemplos conservados, y no son suficientemente expresivos para especificar las características de estas adjudicaciones.

<sup>112</sup> DML 209 (1140 enero-septiembre).

<sup>113</sup> Del testamento de Oriol Íñiguez y Sancha dice el documento que “Hec cartula recitata est in Sancti Mikael, coram cunctis bicinis de Auguero.” CSJP. 152 (1059).

<sup>114</sup> “E si marido et muyller fazen estin en uno, et encierrran aqueyll estin, si el uno d’eyllos moriesse, el otro non puede desfazer el destin; maguer viviendo ambos, si los semeiasse que el destin no es bien fecho, bien lo pueden amiiorar, que a todo fidalgo vale el postremero estin.” FGN (A y B). 12. *De partition que fazen padre et madre*, pp. 160.

<sup>115</sup> CSJP 152 (1059).

<sup>116</sup> CSJP 153 (?).

tal y como sucedió con el testamento de Alfonso el Batallador, sobre todo en el caso de tener descendientes.

Los testamentos podían recoger la división de los bienes gananciales entre los cónyuges, la adjudicación de la dote y otros bienes de manera vitalicia al cónyuge, la adjudicación de la herencia a los descendientes directos, sobrinos, hermanas, u otros parientes y amigos.

Los bienes gananciales fueron el conjunto de heredades que tenían ambos cónyuges *in commune* conseguidos durante el matrimonio, y, por lo tanto, bienes que no tenían origen en sus herencias<sup>117</sup>. Durante el matrimonio, los bienes gananciales debían alienarse con el consentimiento mutuo. A pesar de que las transacciones conyugales sugieren una clara dominación del marido, los derechos de la mujer sobre los bienes gananciales estaban asegurados. En lo que a la mujer casada respecta, podía recibir heredades, pero no podía alienarlas si no era bajo el control de su marido. Aun así, son pocos los ejemplos que evidencian unidades conyugales invertidas, es decir, transacciones encabezadas por la mujer con la *laudatio* marital: Arrasabia Fortuñones donó la heredad de Gorraiz “(...) cum consilio et voluntate viri mei (...)” al monasterio de Leire. La villa de Gorraiz había sido legada a Arrasabia por una mujer llamada Oria y sus hijos tiempo atrás<sup>118</sup>. Por lo tanto, a pesar de que los bienes gananciales los tenían conjuntamente, el origen de dichos bienes podía ser respetado. No obstante, parece ser que la forma más habitual de la división de los bienes gananciales consistía en una división a mitades<sup>119</sup>. Veamos un ejemplo con precisión.

García Jiménez y su mujer Mancia Fortuniones redactaron conjuntamente el testamento y acordaron el 15 de junio de 1064 cómo serían repartidos los bienes gananciales en caso de que uno de los dos falleciese, además de reglar la herencia de las heredades individuales<sup>120</sup>:

1. En primer lugar, el matrimonio llegó a un acuerdo sobre el destino del monasterio de Santa Columba: si García Jiménez falleciese con anterioridad a su mujer, el monasterio de Santa Columba sería integrado a la propiedad de Leire, junto a la

---

<sup>117</sup> La ley *Dum cuiuscumque* de Recesvinto recogió el régimen de la comunidad de bienes gananciales. En un principio, los bienes gananciales no eran divididos a mitades, sino que se dividían según las aportaciones de cada uno de los cónyuges. La partición de los bienes gananciales en mitades evolucionó durante los primeros siglos altomedievales. (Jimeno Aranguren, 2015:316; Lacruz Berdejo y Rams Albesa, 1988:11-12)

<sup>118</sup> DML 198 (1102).

<sup>119</sup> En caso de divorcio, el *Fuero* establecía que todos los bienes ganados fuesen partidos en dos. Incluso establecía la partición del cuidado de los hijos que habían tenido. “Et si hereditat ovièren comprada alguna o algunas ganadas, que partan por medio. Et el mueble et las deudas otrosi que partan por medio. Et por si ventura creaturas dobladas ovieren, el padre prenga las meas de las creaturas et la madre las otras meyas. Et si .i. creatura fuere de mas, crien entrambos, diciendo estos buenos omes: ‘por criar estas creaturas mas val que se aiuden ensemble’”. FGN 20. *Fuero de casar. XX capitula*, p. 797.

<sup>120</sup> DML 72 (1064/06/15). Otra redacción del mismo documento, menos completa: DML 73 (1064/06/15).

incorporación de la mujer al cenobio. En el caso contrario, sería García Jiménez quien se incorporase junto Santa Columba al cenobio de Leire.

2. En segundo lugar, algunas heredades pertenecientes a la herencia individual de García Jiménez fueron entregadas de manera vitalicia a su mujer, y posteriormente, a su hijo: García Jiménez ordenó que, a su muerte, la casa de Gorozáin, la casa de Aldea y la casa de Ustés, fuesen de su mujer de manera vitalicia. Desconocemos si fueron parte de su dote o consistieron en un regalo marital. A la muerte de su mujer, la casa de Gorozáin pasaría a ser de su hijo Jimeno Garcés. Una donación posterior de su mujer Mancia nos revela que la mitad de la casa de Aldea fue transferida al monasterio de Leire por García, mientras que la otra mitad habría quedado bajo la potestad de Mancia. Ya fallecido el marido, Mancia donó *post obitum* la otra mitad de la casa de Aldea a Leire, junto con la villa de Aldea, que había comprado a Sancho el de Peñalén por el precio de dos caballos<sup>121</sup>. Destacamos la ausencia de la casa de Gorozáin, que debía ser de su hijo a su muerte, y por lo que no fue transferido por Mancia a Leire.
3. Finalmente, en cuanto a las casas y heredades que tenían *in comune*, la mitad que pertenecía a García Jiménez pasaría a ser de sus hijos siempre y cuando los hijos fuesen buenos y cumpliesen con la voluntad de su madre<sup>122</sup>. Si los hijos no respetasen la autoridad de su madre, la totalidad sería transferida al monasterio de Leire. García Jiménez regló el destino de estas heredades por dos generaciones, siempre y cuando la autoridad de la madre fuese respetada por los hijos. La otra mitad pertenecía, como era costumbre, a su mujer.
4. Finalmente, Mancia Fortuniones ordenó que las casas y heredades que tenía por herencia de su padre fuesen donadas *pro anima* suya y la de su marido al monasterio de Leire. A esta donación añadió posteriormente, en el año 1079, y junto a la donación de sus posesiones en Aldea, su casa de Esnoz y una heredad de “Hiiza” al monasterio

---

<sup>121</sup> DML 106 (1079).

<sup>122</sup> Cláusulas parecidas han sido conservadas en los testamentos de maridos en la Cataluña prefeudal. (To Figueras, 1997:165). Asimismo, las adjudicaciones de herencias se podían realizar bajo las siguientes condiciones: “Et si iste filius meus Petro Roiz fuerit stultus vel cecus vel impeditus de manibus suis, (...)” DML 358 (1196). Es más habitual encontrarnos con cláusulas como *si mulier bona extiterit* y variantes. Es decir, si los descendientes no estuviesen capacitados para gestionar dicha herencia, o no fuesen dignos de recibirla, la herencia adjudicada debía ser normalmente donada por la memoria del difunto, según lo establecido en el testamento. Entendemos a raíz de estas cláusulas, por lo tanto, que los descendientes directos solo podían ser desheredados en situaciones muy concretas. Hemos visto que una hija podía ser desheredada en caso de no superar la prueba de virginidad. También podía ser desheredada, como veremos a continuación en el control de los hermanos, en caso de tener hijos adúlteros siendo viuda. Asimismo, el *Fuero* prevé que los hijos fuesen desheredados si mataban o herían a alguno de sus primogénitos, si los llamase traidores, o si llamase puta a su madre. “Todo homne qui infançon sea et matare padre o madre con mano irada, o si feriere con mano irada, o si clamare traydor provado o mesielo, en el conseylo o ante buenos homes debe seer dehseredado. Otrosi si a sua madre clamare puta provada, ante buenos homes deve ser desheredado.” FGN 38. *Con mano irada matar padre*, pp. 806.

de San Miguel de Arcángel, que dependía de Leire<sup>123</sup>. Un año más tarde, las posesiones que tenía por parte de su madre y de su padre en “Hiiza” fueron confirmadas al monasterio de Leire<sup>124</sup>

Además de reglar la división de los bienes gananciales entre los esposos y adjudicar los bienes correspondientes a las arras o a regalos maritales, los testamentos reglaban evidentemente la herencia de cada uno de sus descendientes.

### **3. La transición intergeneracional: de los primogenitores a los descendientes directos**

La transmisión directa del patrimonio familiar fue predominante en el reino de Pamplona de entre los siglos XI-XII. La transmisión del patrimonio familiar y la transición intergeneracional podía tener lugar de diversas maneras: en primer lugar, los hijos podían ser incorporados a la *laudatio* del patrimonio familiar junto a los primogenitores durante el matrimonio, aunque era más propio de las familias navarras que dicha transición tuviese lugar una vez hubiese fallecido uno de los primogenitores. Mientras los primogenitores viviesen, los descendientes directos solo podían participar en la *laudatio*, y nunca del derecho real del patrimonio familiar, salvo que la transición hubiese tenido lugar a través de una donación *inter vivos*. La muerte de uno de los primogenitores iniciaba en el grupo familiar una fase de transición, protagonizada por la familia monoparental, presente en el 7 % de las transacciones conservadas. Así lo recalca el *Fuero General*, “(...) porque ellos son vivos et poderosos et senyores de lures heredades.”<sup>125</sup> Las familias monoparentales estuvieron encabezadas en un 93 % de las ocasiones por la madre viuda, frente a un 7 % de padres viudos, seguramente a raíz de la asimetría de edad de casamiento, factores externos, como la guerra, y cuestiones de control patrimonial de los descendientes<sup>126</sup>.

El fallecimiento de uno de los cónyuges daba lugar a una fase de transición familiar. El viudo adquiría la potestad sobre el patrimonio familiar, condicionado por el testamento del cónyuge difunto. Tras la muerte de uno de los dos cónyuges, las transacciones del viudo podían tener lugar con la *laudatio* de los hijos, *infantes* o no, y se llevaban a cabo en muchas de las ocasiones *pro anima* del difunto<sup>127</sup>, siguiendo habitualmente las demandas del testamento del

---

<sup>123</sup> DML 105 (1079).

<sup>124</sup> DML 107 (1080).

<sup>125</sup> FGN 22. *Infançones casar*, pp.789.

<sup>126</sup> El *Fuero* en principio no prevé cláusulas diferentes para los viudos y viudas, mas podemos entender que tras la desaparición del control marital, los descendientes pasasen a controlar el patrimonio de la viuda. Tal y como fue descrito por Le Jan (1995: 371) o Duby (1972: 817), las mujeres fueron progresivamente perdiendo la autonomía sobre los derechos patrimoniales, sobre su dote durante el matrimonio y una vez enviudadas. Al no haber podido realizar un estudio diacrónico desde los siglos VII-IX, no hemos podido constatar los cambios que pudieron sufrir los derechos patrimoniales de las mujeres a lo largo de los siglos en el reino de Pamplona. Lo que podemos afirmar es que el control de los hijos sobre el patrimonio en caso de que su madre enviudase era mayor que en el caso que fuese el padre el viudo.

<sup>127</sup> DML 48 (1055/06/04), 106 (1079), 123 (1087), 148 (1095), 190 (1101); CDP 55 (1094), 74 (1099), 79 (1100), 83 (1100), 174 (1129/04/23), 175 (23/04/112), 190 (1110), 241 (1111) —la identidad de su hija Sancha López es incierta—, 242 (1111) —identidad del hijo, García López incierta— 260 (1116), 261 (1116)

difunto sobre las oraciones en su memoria. Incluso los hijastros, es decir, los hijos de matrimonios anteriores del cónyuge difunto podían ser parte de la *laudatio*, porque a pesar de las segundas nupcias, todos los descendientes seguían teniendo acceso a la herencia del cónyuge difunto<sup>128</sup>. Asimismo, las donaciones realizadas conjuntamente en vida por el matrimonio podían ser confirmadas por la viuda o por la familia monoparental<sup>129</sup>. Por ejemplo, la condesa Tecla también donó en memoria de su marido difunto, Lope, su hacienda de Villarta con los collazos y sus pertenencias, junto a otras heredades. La donación se llevó a cabo con la *laudatio* de sus hijos, Diego, Sancho, Sancha, Toda y Teresa<sup>130</sup>. Si los descendientes directos ya hubiesen formado para entonces otro núcleo familiar, yernos y nueras podían ser parte de la *laudatio*<sup>131</sup>. Si, además de haber fundado una nueva unidad familiar, fuesen padres, los nietos de los primeros también formarían parte de la *laudatio*, siendo considerados descendientes directos.

En algunas ocasiones, los hermanos del difunto también podían aparecer, cuya presencia ya hemos podido atestar en conflictos intrafamiliares como mecanismo de control colateral. Así, Leodegundia de Saverri confirmó la donación del lugar de Escániz de Yuso realizado tiempo atrás por su difunto marido Lope Garcés de Izal, junto a sus *infantes*, y con los hermanos de su difunto marido como testigos, García López, Lope López y Sancha<sup>132</sup>. La presencia de los hermanos seguramente tuvo lugar a raíz de que la *laudatio* de los descendientes directos del hermano difunto no tenía efectos legales ya que no habían cumplido la mayoría de edad. Si uno de los hermanos no tuviese descendiente alguno o estos fuesen menores de edad, los grupos de hermanos actuarían siempre como mecanismos transitorios para asegurar la correcta transmisión del patrimonio. Volveremos sobre el rol de los hermanos en otro apartado.

Son pocas las donaciones encabezadas por uno de los hijos, pero demuestran que una vez fallecido uno de los primogénitos, los descendientes directos podían disponer de parte de su herencia y alienarla, parece ser que bajo la *laudatio* del primogenitor viudo<sup>133</sup>. Una vez fallecidos

---

—“(…) cum omnibus infantibus meis (…)” —, 268 (1183-1120), 286 (1124) 316 (1141/11), 321 (1145/05/24), , 231 (1141), 255 (1147), 315 (1167-1193); CDI 61 (1081), 66 (1087), 203 (1183/04/05). CDP 166 (1128). Las segundas nupcias también se reflejaban en las donaciones *pro anima*, que podían ir por el alma de uno o varios cónyuges —maridos, en estos ejemplos— difuntos, incluso estando en segundas nupcias. DML 132 (1090); CDI 225 (1147).

<sup>128</sup> CPD 231 (1141). La viuda con su hija y su yerno, y su *privigne*, que hacía referencia a la hija que pudo tener su marido en anteriores nupcias. Le Jan identificó el uso de *privignus/privigna* para los hijos e hijas de anteriores nupcias, y *vitricus* para padrastro en el mundo franco. (Le Jan, 1995: 170)

<sup>129</sup> DML 121 (1086)—“(…) cum infantibus meis (…)” —, 209 (1104, enero-septiembre); CDP 147 (1122-1142), 361 (1180/01/30) Algunas confirmaciones se recogen junto a la donación conyugal.

<sup>130</sup> CDP 55 (1094).

<sup>131</sup> DML 126 (1087), 130 (1090/03/05), 197 (1102), 261(1116), 321 (1145/05/24).; CDI 66 (1987); CDP 83 (1100).

<sup>132</sup> DML 121 (1086).

<sup>133</sup> DML 152 (1095), 190 (1101); CDI 60 (1078).

los dos primogenitores, los hijos realizarían sus donaciones *pro anima* incluyendo la *memoria* de su padre y su madre, y, en algunas ocasiones, de sus abuelos. El ciclo volvía a comenzar.

La transición podía haberse realizado, además de a través de la incorporación de los futuros herederos en la *laudatio*, a través de donaciones *inter vivos*. Las aspiraciones de los descendientes directos podían estimular donaciones *inter vivos*, tal y como Sancha Garcés dejó entrever en su testamento<sup>134</sup>. Estas donaciones se realizaban siguiendo la lógica de la *laudatio*, y tampoco parecían ser la forma predominante de llevar a cabo la transición intergeneracional: las tensiones que podían resultar de las aspiraciones de los descendientes, ya siendo mayores de edad, podían ser evitadas con la entrega de una parte de su herencia aun con los dos primogenitores vivos. Al contrario que la *laudatio*, una donación *inter vivos* sí que suponía la entrega de derechos reales sobre una parte de la herencia. No obstante, según el *Fuero*, los hermanos no podían alienar dichos bienes hasta que la partición hubiese sido realizada entre todos los hermanos, con el objetivo seguramente de evitar conflictos<sup>135</sup>.

Finalmente, fallecido uno de los cónyuges, el viudo se haría cargo de la herencia del cónyuge difunto hasta la partición de las herencias a los descendientes. Los descendientes no tendrían acceso al derecho real de la herencia del difunto hasta la defunción del viudo, pero sí que tendrían derecho a la *laudatio* de las transacciones de la herencia del viudo. La herencia del difunto no podía ser alienada de ninguna de las maneras. En cambio, si el viudo decidía volver a contraer matrimonio, los descendientes podrían reclamar la parte de la herencia que les correspondía por parte del primogenitor difunto, incluidas las arras en caso de muerte de la madre<sup>136</sup>. Si decidían no reclamar su parte de la herencia, los descendientes de las primeras nupcias seguirían estando a cargo del viudo, viviendo con este junto a la segunda mujer. Lo mismo sucedería en terceras y cuartas nupcias, o las que hubiere. Reclamados sus derechos sobre la parte de la herencia del difunto, el viudo debía partir y entregar las arras si las hubiera, y si no, la mitad de todas las heredades. Los bienes gananciales debían partirse para que la parte que le correspondiese al difunto fuese entregada a los descendientes. Una vez repartida la herencia del

---

<sup>134</sup> “Et filii mei Garcia Sanz et Semero Sanz, hereditates quas teneat ita semper teneat”. DML115 (1085). Otro ejemplo. CDI 225 (1201/10/26). El documento DML 113 (1084), puede confundirse con una donación *inter vivos*, pero teniendo en cuenta que la transferencia tendría lugar *post obitum* de la madre, y que fue realizado *mortis causa*, lo hemos preferido considerar testamento. Aclaramos que tampoco fue una donación con reserva vitalicia a su hija, porque se aclara que la hija tendría a perpetuidad derechos sobre los susodichos bienes.

<sup>135</sup> No hemos podido identificar en la documentación cómo se gestionaban las donaciones *inter vivos* con anterioridad a la partición de la herencia entre todos los hermanos,

<sup>136</sup> “Et tiempo pasado, si las creaturas quisieren et dissieren al padre: ‘Dat-nos nuestro dreyto’, debe-lis dar el padre, si arras ha, las arras por suert; et si no, la metat de todas las heredades a lur esleyta de los fillos. Et si las heredades ovieren a partir, vayan a cada villa o las heredades son et iten suert quoval será la part de la madre et quoval del padre. Prendiendo la suert de la madre, los fillos den ferme al padre que non demanden heredit ninguna en voç de lur madre. Otrosi el padre de-lis ferme a suas creaturas que non lis demande heredit ni particion.” FGN 24. *Viduo casar*, pp.799.



difunto, el viudo y los descendientes debían dar fianza para asegurar que no volverían a reclamar parte de la herencia. Pero, y ¿cómo tenía lugar la división de la herencia entre los descendientes?

### La división del patrimonio familiar

La partición del patrimonio familiar podía tener lugar a través del testamento de los primogenitores, o podía hacerlo a través de la partición pactada entre los hermanos. La partición pactada entre los hermanos podía tener lugar seguramente en sucesiones *ab intestato*, o como división posterior a la adjudicación indefinida de coherencias por los primogenitores en el testamento<sup>137</sup>. A título de ejemplo, García Enecones de Mendinueta ordenó que los bienes de Mendinueta fuesen divididos entre los hermanos. Los hijos decidieron que los bienes de Mendinueta fuesen adjudicados a uno solo de los hermanos, Aznar Garcés de Mendinueta<sup>138</sup>. Seguramente los susodichos bienes de Mendinueta no correspondían a la totalidad del patrimonio heredable. Por consiguiente, la adjudicación individual de la herencia no siempre tenía lugar a través del instrumento testamentario de los primogenitores. Así lo evidenció la donación *inter vivos* de los hermanos García y Eneco Manz dirigida a su hermana a principios del siglo XII, en el monasterio de Leire. En este ejemplo concreto, la indivisión era impuesta como alteración de la práctica consuetudinaria.:

“Vetamus autem tibi fortiter, dulcissima soror nostra, ex parte Dei et omnium sanctorum, ut nunquam istam donacionem nostram uendere aud partire audeas inter filios et filias tuas nec ipsi filii post te audeant partire iam dictam hereditatem inter se, quomodo solet germanitas facere, set sit adunata et integra omni tempore; (...)”<sup>139</sup>

La adjudicación de la herencia solo podía tener lugar a la muerte de uno de los primogenitores. En vida de estos últimos, los primogenitores seguirían siendo “(...) senyores de lures heredades”<sup>140</sup>. La única vía a través de la cual los descendientes podían recibir parte de la herencia *ante mortem*, fue a través de donaciones *inter vivos* que debían ser expresamente realizadas por uno o de los primogenitores. Una práctica que no parece ser especialmente habitual

---

<sup>137</sup> Recordemos que la ley goda protegía la partición igualitaria entre los hijos en las sucesiones *ab intestato*. La partición entre los hermanos no es una costumbre particular de la Navarra vieja, también se detecta dicha práctica en el territorio catalán (s. IX-X). Esta práctica viene recogida en algunos testamentos, donde los primogenitores establecían una partición indefinida. Se esperaba que los hermanos lo partiesen en un futuro. Este tipo de coherencia global afectó según To Figueras sobre todo en aquellos casos en los que los descendientes no habían superado la mayoría de edad. (To Figueras, 1993:118-119) Entre los testamentos navarros no es habitual la adjudicación global de la herencia, pero sí la constitución de hermandades. Las hermandades podían deshacerse por pacto de los hermanos participantes.

<sup>138</sup> “Cetera vero omnia que in ipsa villa adquisierat qualicumque modo, divisit filiis suis. Postea ipsi concordaverunt inter se post mortem patris de paterno honore, et venit in sorte de senior Acenare supraadicto hoc quod habebant in supradicta Mentineta.” DML 146 (1094, junio-diciembre).

<sup>139</sup> DML 252 (c.1112). Esta referencia ya fue anteriormente evidenciada tanto por Javier Fortún Pérez de Ciriza (1993:267), como por Larrea (1998:444).

<sup>140</sup> FGN 22. *Infançones casar*, pp.796-797.

según la documentación que ha sido conservada. Debemos prestar atención a este aspecto de la transmisión, que difiere de las prácticas troncales que empezaron a establecerse en otros territorios, como fue el catalán. La institución del *hereu* se fue caracterizando por una transmisión *ante mortem*, indiviso y unigénito del patrimonio familiar, con reserva vitalicia de los primogenitores. Esta transmisión *ante mortem* normalmente tenía lugar en las capitulaciones matrimoniales del *hereu*, y provocaba la constitución de un hogar intergeneracional y virilocal. Es esencial comprender que esta transmisión troncal estimulaba una fuerte identificación entre la familia y la casa troncal. (To Figueras, 1993: 58-59) En el reino de Pamplona, entre los siglos XI-XII, con la persistencia del parentesco bilateral y la sucesión divisoria, la identidad familiar aristócrata estaba lejos de comenzar a identificarse con una casa troncal. Las familias aristócratas desarrollaron otras estrategias para que las estructuras de parentesco funcionasen como sistema coherente y jerárquico.

La versión arcaica del *Fuero* explicita que el patrimonio de los primogenitores debía ser dividida por hermandades, de dos en dos, o de tres en tres, dependiendo el número de heredades hubiese para dividir<sup>141</sup>. Entendemos por hermandad, una comunidad económica que tenía en coherencia los derechos sobre la propiedad de un bien concreto. La hermandad podía mantenerse en la indefinición, o podía partirse, esto es, podía definirse la parte correspondiente a cada uno, lo que permitía la gestión individual de cada parte, incluida la sucesión a los descendientes de cada uno de los hermanos, lo que conllevaría la ruptura de dicha coherencia. Podía suceder que los hermanos decidiesen no partir las coherencias. A título de ejemplo, el testamento de García Semenez de Artavia, posterior a la cronología que nos concierne, deja entrever que algunos de los bienes de los que disponía a la hora de redactar testamento no habían sido partidos con su hermano Fortuño<sup>142</sup>. No obstante, García Semenez mostró la voluntad de partir aquellas coherencias en algún futuro próximo<sup>143</sup>. La redacción del testamento seguramente conllevaría en la mayoría de las ocasiones la partición de las hermandades, con el objetivo de poder adjudicar libremente la parte correspondiente de la hermandad a los herederos. Por el contrario, podía suceder que la coherencia llegase a crear agrupaciones de parentesco de mayor complejidad, junto a sobrinos y primos. La ruptura de la coherencia significaba que cada uno de los participantes pudiese alienar su parte definida como si de un bien individual se tratara. No obstante, incluso habiendo partido la coherencia, los participantes podían decidir donar cada una de las partes de la coherencia simultáneamente.

---

<sup>141</sup> “E los ermanos e las ermanas quoando auran conoçudas las heredades et verran assi que dos a dos o tres a tres, si tantos son ayan las heredades partidas.” FGN 249. *Heredat non ayllenar*, pp.861.

<sup>142</sup> CDI, vol. II. 397 (c.1258/05).

<sup>143</sup> “(...) de otra part deysso la meatat del yermo que debe partir con don Furtuyno so ermano, que es cerca de la pieça de Lop de Cambra”; o “...e de otra part deyssoli en Iturriueelaycaso part de las pieças que a con don Furtuyno so ermano a partir”. CDI, vol. II. 397 (c.1258/05). Hay más de una referencia al respecto.

La partición entre los hermanos debía realizarse, según decía el *Fuero*, en un acto conjunto entre todos los hermanos en el que la partición debía producir un documento firmado por todos<sup>144</sup>. Las series protosistemáticas del *Fuero* prevén que dicha partición pudiese tener lugar en ausencia de uno de los hermanos de manera excepcional, si el hermano no pudiese acudir por no encontrarse en el lugar. En estos casos concretos, la partición debía tener lugar poniendo *fermes* y *fiadores* por el hermano ausente. No obstante, esta partición era revocable durante el periodo de un año y un día. Si el susodicho hermano volvía con anterioridad al año y día, y considerase que con dicha partición “(...) non se tiene por pagado (...), la partición debía realizarse nuevamente<sup>145</sup>. Durante este periodo, ninguno de los hermanos podría alienar su parte, y la parte correspondiente al hermano ausente debía ser custodiada por el hermano mayor. Si el hermano fallecía o no volvía al año y un día, la partición se volvía irrevocable y todos los hermanos adquirirían la totalidad de los derechos sobre su herencia. En cuanto a la parte del hermano difunto, sería adjudicada a la mujer y a sus hijos, en caso de tenerlos; o al hermano mayor en caso de no tener mujer y descendientes, o los hijos fuesen menores de edad<sup>146</sup>. Al no contar con un cuantioso volumen al respecto en los cartularios, desconocemos si dicha práctica estaba generalizada entre los siglos XI-XII como un acto escrito.

A raíz de la constitución de dichas hermandades, las transacciones evidencian un 4 % de estas protagonizadas por grupos de hermanos<sup>147</sup>. La constitución de las hermandades fue un mecanismo cohesionador que venía a contrarrestar la división patrimonial. La coherencia obligaba a los hermanos y hermanas participantes a gestionar conjuntamente los patrimonios heredados, incluso habiendo fundado un nuevo núcleo familiar<sup>148</sup>. La constitución de hermandades perpetuaba la unión entre los descendientes, a pesar de haber fundado nuevos núcleos familiares. Las hermandades podían fundamentarse sobre la coherencia de heredades de

---

<sup>144</sup> “(...) ata que cada uno aya conoçuda su part e las partidas sean firmadas segunt fuero manda.” FGN. 249. *Heredat non ayllenar*, pp.861. “Establimos que si ermanos an de partir hereditat o moble de patrimonio o de abolorio, deven-se firmar luego los unos a los otros, et dar fiadores et fermes, assi que con aqueylla part queden npor secula cuncta; et a esta particion deber ser todos delant.” FGN. 63. *Partition de ermanos quoando lguno anda fueras de reyno*, pp. 198.

<sup>145</sup> “E si algunos de los ermanos ha fueras de la tierra que non puedan ser ni vuiar a esta particion, deven los ermanos partir pora si et pora eyl su part dreyturerament, et poner fermes et fiadores por si et por eyl, los unos a los otros, et deven tener esta part de lur ermano quita sines embargo ninguno ayno et dia, et otrosi lures partes. E si por ventua aqueyl ermano viene antes del ayno et dia, e non se tiene por paguado d’esta particion, deve-se todo volver et partir de cabo.” FGN (A y B). *Partition de ermanos quoando lguno anda fueras de reyno*, pp. 199.

<sup>146</sup> “E si passa aynno et dia que non viene aqueyl ermano, pueden cada uno fer lur pro d’aqueyllas lures partes; mas la part d’aqueyl ermano debe ser acomandada a alguno d’eylos assi que la tenga quita aqueyl sines embargo pora aqueyl ermano quoando veniere. Et si por ventura aqueyl ermano d’otra tierra muere o non viene, ni ovierree muyler ni creaturas, debe aver el ermano maor la su part com dicho es de suso.” FGN (A y B). *Partition de ermanos quoando lguno anda fueras de reyno*, pp. 199.

<sup>147</sup> De ese 8 % de familias múltiples, la mitad correspondía a hermandades.

<sup>148</sup> DML 74 (27/11/1064), 81 (1067), 82 (03/03/1068), 141 (1093), 147 (03/05/1095), 183 (1100), 219 (26/01/1108), 238 (1110), 252 (c.1112), 273 (17/04/1121) 303 (1132); CDI 84 (1104), CDP 155 (c.1125-1137), 173 (c.1129), 198 (c.1136), 198 (c.1136), 199 (c.1136), 313 (c.1167-1187), 376 (14/05/1186).

carácter sagrado, como lo fueron los monasterios familiares<sup>149</sup>, tal y como sucedió con el monasterio de San Miguel de Ripa y la familia de Marcelo, conde de Álava: San Miguel de Ripa fue donado a Leire por el conde Marcelo y su mujer Goto con el objetivo de incorporar el monasterio privado a la reforma benedictina. Asimismo, ordenaron que fuese entregada una renta anual de setenta sueldos de plata al monasterio de Leire para que el incienso y la cera del cenobio fuese iluminado en ceremonias y oraciones. A la muerte de los primogénitos, cada uno de los hijos confirmó la donación de sus padres, incluidos los nietos Eneco y Goto, que confirmaron la donación de sus abuelos, tras la muerte de su padre<sup>150</sup>. Desde la donación de San Miguel de Ripa, las siguientes dos generaciones negociaron de manera colectiva para que en tres años la donación de sus padres o abuelos fuese confirmado por los hijos e incluso por los nietos.

La coherencia, por lo tanto, podía cohesionar además de grupos de hermanos de una misma generación, descendientes y colaterales de distintas generaciones<sup>151</sup>. Es decir, en este último ejemplo, ante la muerte de Fortún, los derechos patrimoniales sobre San Miguel de Ripa se gestionaron entre algunos hermanos, y los sobrinos del hermano difunto. La formación de hermandades a través de la coherencia podía llegar a configurar grupos de coherederos de mucha mayor complejidad: los hermanos García Garcés, Toda Garcés, Godo Garcés vendieron junto a su prima Sancha Jiménez una tierra que tenían conjuntamente por veinte sueldos a Munio de Villanueva<sup>152</sup>. Los hermanos Pedro Petriz, Flaín Petriz, Ferrando Petris y su primo Sancho Sánchiz también donaron conjuntamente cuatro viñas y dos piezas que tenían en Bobadilla a San Millán de la Cogolla, el 6 de febrero de 1082<sup>153</sup>. Incluso podía llegar a aunar hermanos, primos y sobrinos, como sucedió con la venta de una serna en Ocón a San Millán por cincuenta maravedíes, el 12 de febrero de 1185 que la tenían Fortún de Villamediana, su hermano Miguel, su hermana Sancha, su sobrina Estefanía, y su primo Rodrigo Martínez<sup>154</sup>.

La versión arcaica del *Fuero* no preveía la posibilidad de que uno de los hermanos recibiese una heredad de manera individual en forma de mejora o *melioratio*, según la ley goda. No obstante, tanto los testamentos que conservamos como las versiones protosistemáticas del *Fuero* sí que recogen dicha posibilidad. Algunos hermanos parecen tener una parte más de la

---

<sup>149</sup> DML 74 (1064/11/27), 148 (1095), 149 (1095). La transmisión de monasterios será profundizada en el tercer punto del estudio.

<sup>150</sup> Volveremos al respecto en el tercer punto del estudio.

<sup>151</sup> Un fenómeno también detectado por E. Montanos Ferrin. Según esta, las agrupaciones de coherencia entre grupos de hermanos y sobrinos a la muerte de uno de los hermanos no debieron ser muy usual: el fallecimiento de uno de los hermanos traería habitualmente la disolución de la comunidad. (1980: 251-259) No obstante, a pesar de que los ejemplos conservados a través de nuestra documentación sean escasos, son suficientemente expresivos para afirmar que las coherencias no se disolvían a la muerte de uno de los hermanos, salvo si se hacía una alienación expresa de las partes. Si no, la coherencia funcionaba como un mecanismo cohesionador imprescindible en una sociedad de parentesco bilateral y de sucesión divisoria.

<sup>152</sup> BGD 711 ([www.ehu.es/galicano/id711](http://www.ehu.es/galicano/id711)) - consultado 23/07/2018)

<sup>153</sup> BGD 74 ([www.ehu.es/galicano/id74](http://www.ehu.es/galicano/id74)) - consultado 23/07/2018)

<sup>154</sup> BGD 661 ([www.ehu.es/galicano/id661](http://www.ehu.es/galicano/id661)) - consultado 23/07/2018)

herencia que el resto, además de participar en las hermandades. Según el *Fuero*, siempre y cuando todos los hermanos recibiesen su parte correspondiente de la herencia, el padre o la madre podía decidir favorecer a uno de los descendientes. Es decir, el favorecimiento de uno de los hijos no podía realizarse en detrimento del resto de los hermanos, no podía poner en peligro la recepción de la herencia de cada uno de los hermanos<sup>155</sup>. Destacamos que el favorecimiento de uno de los hijos solo era posible a través del testamento, o a través de donaciones *inter vivos*, que no parecen ser abundantes entre los siglos XI-XII en la Navarra vieja. Esto seguramente significa que la partición entre los hermanos en las sucesiones *ab intestato* predominaba la sucesión por hermandades realizada por el pacto conjunto<sup>156</sup>. El favorecimiento de uno de ellos solo podía realizarse por voluntad explícita de los primogenitores.

Además de poder tener lugar una división cuantitativamente asimétrica, los testamentos revelan la transmisión especial de algunos bienes concretos, como las armas, en línea agnaticia. La entrega de las armas, además de tener una gran carga simbólica, permitían el acceso a la guerra, un imprescindible en la reproducción del *habitus* aristocrático.

### **La transmisión de objetos especiales: las armas paternas**

La transmisión de las armas consistía en una práctica limitada a la línea agnaticia, y se organizaba sobre una jerarquía de edades: las armas eran transmitidas de padre a hijo, y de manera especial del padre al hijo mayor. Lope Garcés ordenó que las armas “(...) de suo corpore (...)” fuesen entregadas a su hijo mayor, mientras que el resto de estas debían ser divididos entre sus hijos. En esta última partición, el hermano mayor también debía adquirir su parte como el resto de los hermanos<sup>157</sup>. Oriol Íñiguez legó a su hijo mayor Sancho Orióliz su espada de plata, sus espuelas y *cintorio* de plata, la loriga y el yelmo. Si el hermano mayor falleciera, sería el siguiente hermano, Fortún Orióliz quien podría tener toda su armadura<sup>158</sup>. En el caso de Lope Fortuniones, no fueron armas lo que legó a su hijo mayor, sino que un caballo<sup>159</sup>.

Ante dobles nupcias, las armas del padre debían dividirse al igual que la herencia, entre los hijos de cada matrimonio: el conde Sancho de Erro ordenó que dos partes de sus armas fuesen de su hijo Egidio, hijo de su primera mujer, y que el otro tercio fuese para el hijo que tuviesen

---

<sup>155</sup> “(...), que si el padre o la madre quisiesen dar mas a una creatura que a otra bien puedan dar mas a una creatura que a otra bien pueden dar, heredando a las otras creaturas como fuero manda, que los fillos non les puedan vedar ni enbargar, (...)”. FGN (A y B). *De partition que fazen padre et madre*, pp.160. Si los primogenitores muriesen con anterioridad a los abuelos, serían los abuelos los que se ocupasen de dicha división, con la posibilidad de ejercer la mejora. “Otrossi lo pueden fazer el abuelo o la avuela, si padre o madre d’estos fijos moriessen antes que los avuelos, que esto es avuolorio a sobrinos, et lo al es patrimonio ququando el abuelo muere ante que el padre o la madre.” FGN. A y B). *De partition que fazen padre et madre*, pp. 160. En el *Fuero Reducido* (s. XVI) sobrinos es corregido por nietos. (De Arvizu, 1982:94)

<sup>156</sup> La ley goda también protegía la división igualitaria entre los hijos en las sucesiones *ab intestato*.

<sup>157</sup> DML 275 (1120-1121/05/31).

<sup>158</sup> CSJP 152 (1059).

<sup>159</sup> DML 294 (c.1121-1126).

con su cónyuge actual, si fuese varón. Si no fuese varón, ordenó que la mitad de ese tercio, que correspondía a su primera esposa, fuese de Egidio y de su hermana Maria, y que la otra mitad fuese de su actual mujer, siempre y cuando a su muerte le fuese fiel. Si tomase otro marido, esa mitad debía dividirse entre Santa María de Pamplona, Santiago de Galicia y Santa María de Roncesvalles<sup>160</sup>. La línea femenina, por lo tanto, también podía actuar como mecanismo vehicular a la transmisión agnaticia de las armas.

La reproducción familiar se aseguró, en primer lugar, a través de la transmisión del patrimonio familiar a los descendientes directos: cada uno de los descendientes dispondría de un pequeño patrimonio con el que poder fundar una familia. A título de ejemplo, Fortunio López, al entregarse a Santa María de Pamplona, legó junto a su mujer una casa a su hija Sancha y a su marido Alfons, junto a una pieza, dándoles acceso a la fundación de un nuevo núcleo familiar<sup>161</sup>. O, por el contrario, permitía a los varones de la familia marchar a la guerra y tener acceso a más patrimonio. Hemos podido constatar con la segunda redacción del testamento de Oriol Íñiguez y Sancha que la guerra permitía incorporar al patrimonio familiar todo tipo de bienes muebles, desde monedas bizantinas hasta telas preciosas. La herencia fue un mecanismo de acceso al patrimonio, que podía consistir estrictamente de patrimonio, o de instrumentos que facilitasen el acceso a este. Sea como fuere, el acceso al patrimonio a través de la herencia permitía la reproducción familiar, es decir, sustentaba a las nuevas unidades familiares de una base patrimonial, y permitía que estas unidades se reprodujesen con respecto a las estructuras sociales y económicas que los rodeaban, incluyendo con respecto a las abadías, grandes ostentadoras de capital económico y simbólico.

La transmisión patrimonial podía tener lugar de diversas maneras, pero se realizaba sobre todo una vez fallecido uno de los primogenitores. Hasta entonces, los hijos podían ser incorporados a la *laudatio* sobre las transacciones de los primogenitores, o aspirar a recibir una donación *inter vivos*. Además de los descendientes directos, los colaterales, esto es, las hermandades, no perdían derechos sobre la herencia individual de cada uno de los hermanos: los derechos de los hermanos permitían desarrollar mecanismos de control sobre el patrimonio familiar, y gestionar internamente la división del patrimonio familiar tras la muerte de los primogenitores. El patrimonio familiar también podía transferirse de manera colateral.

#### **4. La transmisión colateral del patrimonio familiar y el control de las hermandades**

Los descendientes directos siempre tuvieron preeminencia de parentesco sobre el patrimonio de sus primogenitores<sup>162</sup>. No obstante, múltiples coyunturas podían imposibilitar que

---

<sup>160</sup> CDP 161 (1127).

<sup>161</sup> CDP 317 (1167-1193).

<sup>162</sup> Apuntamos que las prácticas que serán desarrolladas a continuación se limitan a la descendencia de pareja, esto es, de matrimonio legal. Salvo que no hubiese ningún primo con descendientes legales, lo que

esta transmisión lineal pudiese tener lugar. En su lugar, la transmisión colateral y las hermandades fueron mecanismo imprescindible en la regulación de la transmisión del patrimonio familiar: aunque predominante, la transmisión directa podía verse alterada ante coyunturas varias, como podían ser la marcha de uno de los hermanos en peregrinación o a la guerra, no haber tenido descendencia o que esta fuese menor de edad a su muerte, entre otros. Pese a que los grupos de hermanos fuesen cuantitativamente una minoría — 4 %<sup>163</sup> — con respecto a los grupos fundados en torno a la familia nuclear, las realidades que presentan son suficientemente expresivas como para poder confirmar su relevancia. La relevancia de los grupos de hermanos en la gestión patrimonial derivaba, seguramente, de las necesidades estructurales sujetas a un parentesco caracterizado por la bilateralidad y la sucesión divisoria. Lo que en apariencia puede llegar a parecer una maraña de relaciones de parentesco entre colaterales, ascendentes, y descendientes, estos lazos constituyeron una red coherente y necesaria para el correcto funcionamiento de la reproducción familiar.

El control de los hermanos y de las hermandades no consistía en una actuación aleatoria, sino que se fundamentaba sobre una organización jerárquica interna, que dependía directamente de las particularidades de cada situación concreta, según lo recogido en el *Fuero*. En primer lugar, la adjudicación de la herencia tenía que haber tenido lugar con anterioridad. Es decir, los hermanos tendrían derechos de control sobre el resto de los hermanos siempre y cuando al menos uno de los primogenitores hubiese fallecido<sup>164</sup>. Hasta la adjudicación de la herencia, ninguno de estos podría reclamar la parte del otro, porque no habían adquirido todavía sus derechos como herederos. En segundo lugar, la ausencia de los descendientes directos era una condición necesaria: fuesen los hermanos célibes, no hubiesen tenido descendencia, o hubiesen fallecido la totalidad de sus descendientes. Dicha situación podía extenderse a la minoría de edad de los sobrinos<sup>165</sup>. En tercer lugar, la jerarquía de derechos dependía de las particularidades de la división de la herencia: si la herencia había sido adjudicada por hermandades o no, y si estas coherencias

---

permitiría heredar a los hijos de ganancia siguiendo las reglas establecidas para los hijos de pareja, los descendientes de pareja tenían preeminencia sobre la herencia del hermano fallecido. “Estos primos cormanos que heredan estas heredades aviendo creaturas de pareylla et de ganancia, maguer que los de pareylla sean menores de días, deven heredar, et non los de ganancia. Enpero si creaturas e pareylla non oviere, bien pueden heredar las de ganancia, segunt que escripto es de suso de las creaturas de pareylla.” FGN 22. *Infançones casar*, pp.799.

<sup>163</sup> L. To Figueras identifica proporciones análogas para la cronología que abarca los siglos IX-XI en el territorio catalán. Para más exactitud, los grupos de hermanos formaron el 4,6 % de las ventas y un 6,7 % de las donaciones. (To Figueras, 1993:120)

<sup>164</sup> “Marido et muyller infançones casados ensemble si fizieren creaturas, fillos o fillas, dobladas, viviendo ellos si muere alguna creatura d’estas, ermano ni ermana non pueden demandar suert d’aquest qui es muerto, porque ellos son vivos et poderosos seynores de lures heredades.” FGN. 22. *Infançones casar*, pp. 798.

<sup>165</sup> Este punto no viene explícito en ningún caso. No obstante, las cláusulas que recogen cómo debía tener lugar la partición entre los hermanos en las versiones protosistemáticas del *Fuero*, hacen evidente que, en caso de descendientes o mujer, estos tendrían derechos sobre la parte del hermano difunto. FGN (A y B). *Partition de ermanos ququando lguno anda fueras de reyno*, pp. 199. Ver pág. 26.

habían sido partidas o no. Así, la organización jerárquica de derechos patrimoniales varió sobre dos normas principales según el *Fuero*: la preeminencia *por mayorío* y la preeminencia por hermandad.

-La **preeminencia *por mayorío*** entrañó el predominio del hermano mayor o la hermana mayor. La preeminencia *por mayorío* se activaba una vez la partición de las hermandades hubiese tenido lugar, y alguno de los hermanos hubiese fallecido sin descendientes, o con descendientes menores de edad. La preeminencia *por mayorío* podía expresarse en modalidades diferentes, de las cuales hemos podido ver una hasta ahora: en el desheredamiento de una hija por prueba de doncellez. En aquellas situaciones en las que la herencia debía ser adjudicada por no haber superado la prueba de doncellez, la preeminencia *por mayorío* se limitaba a la línea agnaticia y descendiente. Es decir, la herencia de una hija desheredada debía ser adjudicada al hermano mayor, si no lo hubiere, a su hijo, y, si no lo hubiere, al primo mayor. En este caso, el primo mayor tenía preeminencia sobre el tío mayor. Algo parecido sucedía en los casos de adulterio por una hermana viuda sin descendientes de pareja, como veremos a continuación.

Salvo estas excepciones, la preeminencia *por mayorío* se organizaba sobre un segundo factor: el género. Es decir, tendría preeminencia el hermano mayor cuando la herencia a adjudicar hubiese sido el de un hermano. Por el contrario, la hermana mayor tendría preeminencia cuando la herencia a reclamar hubiese sido de propiedad de una hermana<sup>166</sup>. Esto podía ser alterado solo si todos los hermanos o hermanas hubiesen fallecido sin descendientes: en ese caso, el hermano mayor podría heredar todas las heredades de sus hermanas, y a la inversa<sup>167</sup>. Entendemos, por lo tanto, que mientras quedasen hermanas con descendientes, serían estas quienes pudiesen reclamar su parte *por mayorío*, y a la inversa. Asimismo, los hermanos siempre tendrían preeminencia sobre la herencia de un hermano sin descendencia, por encima del derecho del resto de los sobrinos<sup>168</sup>, al contrario de lo que sucedía en la adjudicación por prueba de doncellez. La preeminencia *por mayorío*, por lo tanto, no era descendiente, sino que estrictamente colateral. Solo en el caso en el que el hermano falleciese sin hijos y sin hermanos, su herencia podía ser reclamada por otro primo: en primer lugar, el hijo de su hermano mayor, pese a que fuese menor que sus hermanas. La hija mayor del hermano mayor podría heredar dichos bienes solo si este hermano no hubiese tenido descendientes masculinos. Si todos los primos morían sin

---

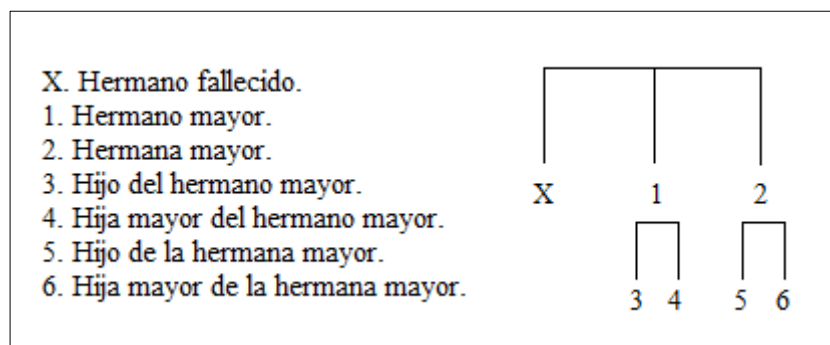
<sup>166</sup> “Ermano ninguno que muera des’i adelant, el ermano mayor debe prender suert por eyl, asi como si viviesse, en las heredades del parient muerto. Otrosi ermana ninguna muera, la ermana mayor debe prender sua suert asi como si viviesse.” FGN 22. *Infançones casar*, pp. 798.

<sup>167</sup> “Si por aventura todas las ermanas mueren sines creaturas, el hermano mayor debe heredar todas las heredades de estas ermanas. Otrosi si por aventura mueren los ermanos todos sines creaturas, lures heredades deven ficar a la mayor ermana.” FGN. 22. *Infançones casar*, pp. 798.

<sup>168</sup> “Moriendo estos ermanos et estas ermanas con creaturas, si por aventura fincare I ermano et una ermana et si muere la ermana sines creaturas, suas heredades debe aver el ermano. Otrosi si muriere el ermano ante de la hermana, suas heredades debe aver la ermana et non ninguno de los sobrinos, porque ellos son mas cercanos parientes.” FGN. 22. *Infançones casar*, pp. 798.



descendientes, entonces el hijo de la hermana mayor tendría derechos de reclamación, y si no lo hubiere, la hija mayor<sup>169</sup>.



#### 5. Preeminencia *por mayorío* tras el fallecimiento de un hermano<sup>170</sup>.

El *Fuero* insiste, al fin y al cabo, que fuese aquel hermano o hermana con descendientes quien recibiese la herencia o herencias de los hermanos fallecidos sin descendientes. El *Fuero* prevé que los hermanos se sucediesen los unos a los otros *por mayorío*, transmitiéndose la parte de herencia de cada uno en caso de no tener descendientes, hasta que pudiese ser acogido el susodicho patrimonio por una familia nuclear con descendientes y asegurar la continuidad familiar. No obstante, el *Fuero* recoge una excepción, y es en aquellos casos en los que la partición de las hermandades no hubiese tenido lugar. En estos casos, con el objetivo de facilitar la gestión patrimonial, dicha parte no podía ser reclamada *por mayorío*.

- La **preeminencia por hermandad** conllevó la prioridad de aquellos hermanos y hermanas que formasen una comunidad patrimonial sobre el resto de los hermanos que no participasen de esta comunidad en concreto<sup>171</sup>. Tal y como hemos podido señalar con anterioridad, las hermandades podían mantenerse en la indefinición hasta el momento de realizar el testamento. Aquellos hermanos participantes de una hermandad no tenían derecho de alienar individualmente su parte virtual, y tampoco lo tenían, por lo tanto, para adjudicarlo en testamento. Por consiguiente, entendemos que la redacción del testamento de uno de ellos podía estimular que el pacto de división entre los hermanos tuviese lugar.

<sup>169</sup> “Moriendo algunos d’estos primos cormanos sines ermandat et sines creaturas, lures heredades debe heredar el fillo del ermano mayor, maguer sea menor de días que todas suas ermanas; et si fillo non ha, la filla mayor. O si morieren todos los primos cormanos sines creaturas, lures heredades debe aver el fillo de la ermana mayor si fillos ha e, si non, la filla mayor.” FGN. 22. *Infançones casar*, pp.798-799.

<sup>170</sup> Los puntos 1 y 2 cambiarían de orden siguiendo el género de X. No obstante, desconocemos si la preeminencia de los hijos también era alterada de la misma manera. Es decir, puede ser que, en caso de fallecimiento de una hermana, y de no haber hermana mayor o hermano mayor, fuese la hija de la hermana mayor la que tuviese preeminencia, en lugar del hijo del hermano mayor. No obstante, ni el *Fuero* ni los documentos de las actas aclaran este asunto.

<sup>171</sup> “E vienen assi que el uno muere ante que el otro, ante que su part connoscan, los otros ermanos non deven demandar la part del muerto por mayorio ni por otra raçon ninguna; sino aqueyll o aqueilla con qui aura particion, cada uno debe aver con qui feço ermandat quoando se partierun. Esto manda el fuero.” FGN. *Heredat non ayllenar*, pp.861.

En caso contrario, la preeminencia sobre los derechos de la coherencia seguiría siendo monopolio de los participantes de la hermandad. Sea como fuere, en todas aquellas situaciones en las que un hermano fallecía con anterioridad a la partición de las heredades, serían los hermanos participantes de la coherencia quienes tendrían preeminencia de reclamación, y no los hermanos *por mayorío*. En caso de tener descendientes y mujer, cierto es que seguramente lo más habitual fuese que hubiese tenido lugar la partición de las hermandades para poder legar en el testamento. En caso de fallecer con anterioridad a la partición, y tener mujer y descendientes, desconocemos si la hermandad se partiría *de facto* con el fallecimiento de uno de los hermanos, si serían los descendientes incorporados a la hermandad. Sea como fuere, serían los descendientes herederos por preeminencia, siempre y cuando fuesen mayores de edad.

Asimismo, nos preguntamos qué sucedería en aquellas coherencias compuestas no por dos, sino por más hermanos, ¿se activaría, entonces, la jerarquía *por mayorío*? O, ¿se llevaría a cabo una división entre los hermanos participantes de la coherencia? Solo contamos con una partición, que consistió en la de la herencia de una hermana difunta, que seguramente no había dejado descendiente alguno: el *Becerro* de Irache conserva una *convenientia* de principios del siglo XIII, entre los hermanos García Ortiz de Artavia y Sancha, para partir el conjunto de bienes que habían sido de su hermana Urraca. La partición se aseguró con fiadores de coto de bueyes y testigos<sup>172</sup>. Parece ser, por lo tanto, que podía tener lugar la partición entre varios hermanos. Asimismo, seguramente la preeminencia *por mayorío* y por hermandad podían utilizarse de manera combinada. Sin embargo, no contamos con evidencias al respecto. Esta combinación podría tener lugar teniendo en cuenta que los hermanos podían recibir algunos bienes de manera individual y otros por hermandad. A la muerte de un hermano con una herencia mixta, ¿sería aplicada la preeminencia de manera combinada por cada conjunto de bienes? Los documentos de la práctica no son tan expresivos como lo son las distintas versiones del *Fuero* con respecto a la aplicación de la preeminencia por hermandad y *por mayorío*. Los documentos de la práctica evidencian un rol activo y significativo de los hermanos en la transmisión del patrimonio familiar, ante las distintas coyunturas del ciclo familiar, pero no concretan salvo en algún ejemplo la aplicación de la preeminencia por hermandad y *por mayorío*.

### **El control de los hermanos**

Los grupos de hermanos controlaron la bilateralidad del patrimonio familiar. Los grupos de hermanos funcionaron como mecanismos de control transitorios que aseguraron la preeminencia de los descendientes directos, el cumplimiento de la voluntad de su hermano difunto, y la protección del patrimonio familiar. Si alguno de los descendientes directos no

---

<sup>172</sup> CDI 327 (c.1222). A falta de la datación explícita, el editor lo situó en 1222 por la colocación que tenía dentro del *becerro*.

pudiese heredar por minoría de edad, y no quedase ningún primogenitor vivo, serían los hermanos de cada uno de los primogenitores quienes debían encargarse del gobierno hasta que superasen la mayoría de edad. Así ordenó Lope Fortuniones de Sangüesa que su hermano Jimeno Fortuniones tuviese a los mezquinos de las heredades repartidas entre sus hijos e hijas, “(...) usque crescant filii mei, ut possint vindicare illos (...)”<sup>173</sup>. Asimismo, si uno de los sobrinos quedase huérfano, las hermandades podían actuar como tutores de este: de ahí que encontremos entre las familias múltiples sobrinos junto a las familias de uno de los hermanos de sus primogenitores. Los sobrinos huérfanos podían ser integrados a las familias de los hermanos de alguno de los primogenitores, o podían ser entregados en calidad de oblatos a algún monasterio por estos hermanos<sup>174</sup>: así entregaron al sobrino Lupo, *puerum*, Orti Ortiz de Cortes y su hermana Sancha<sup>175</sup>. Destacamos que, en este último ejemplo, la tutoría del sobrino huérfano por dos hermanos de su padre podía haber tenido su origen en una hermandad: al fin y al cabo, la tutoría sobre un sobrino menor de edad conllevaba la gestión sobre la herencia correspondiente. Si dicha herencia tuviese su origen en una hermandad, la adjudicación de dicha tutoría a los hermanos que participasen de la misma hermandad podía facilitar dicha fase de transición.

La incorporación de un sobrino a un nuevo núcleo familiar se realizaba a través del acto de adopción. La adopción significaba la incorporación de un sobrino a un nuevo núcleo familiar nuclear en calidad de hijo. La adopción tenía lugar en aquellas situaciones en las que los descendientes del hermano difunto fuesen menores de edad, esto es, no pudiesen recibir la herencia, y fuesen huérfanos. En ese sentido, los tíos adoptivos actuaban de primogenitores transitorios hasta el cumplimiento de la mayoría de edad. Esta incorporación conllevaba una transformación, porque entregaban al hijo adoptivo el derecho de heredar en calidad de hijo del tío que lo acogiese, como lo podían hacer el resto de sus descendientes directos y consanguíneos. Por supuesto, la adopción también implicaba la incorporación de un sobrino a un nuevo espacio simbólico y asistencial. Martín Díaz de Morales adoptó —*adopto et facio filium meum*— a su sobrino Diego, hijo de su hermano Diego Díaz de Morales, para que tuviese derechos sobre su patrimonio como el resto de los hijos, a raíz de haberle entregado los bienes de su hermano con anterioridad. En caso de que el resto de los hijos se negasen a darle su parte, Martín Díaz ordenó que le fuese entregado la parte había sido del padre Diego, tal y como su padre debió tenerlo en vida<sup>176</sup>.

Los hermanos actuaban de esta misma manera cuando uno de los hermanos marchaba en peregrinación o a la guerra: la gestión de los bienes quedaría relegado al poder del hermano o

---

<sup>173</sup> DML294 (c.1121-1126).

<sup>174</sup> DML 84 (1068/11/12), 172 (1099), 358 (1196).

<sup>175</sup> DML 192 (1102/02/15).

<sup>176</sup> CDMR 143 (1146).

hermana que correspondiese a cada situación, a no ser que aquél hubiese dejado sus voluntades redactadas en un testamento. Veamos algunos ejemplos. Los monjes del monasterio de Leire compraron los molinos de la paúl de San Vicente a los hijos de Lope Enecones de Aquis, Galindo López, Fortún López, Blasquita López, Lopa López y Toda López. A causa de la partida a la guerra a tierras musulmanas del hermano mayor, Lope López, fue el hermano Galindo López, seguramente el siguiente hermano mayor o con quien compartía hermandad, quien aceptó la transacción sobre la parte que correspondía a su hermano mayor<sup>177</sup>. Así es como también tuvo lugar la donación de Fortún Enecones, en esta ocasión por hermandad, quien al marchar a Jerusalén donó los mezquinos y las heredades que tenía en San Vicente de Olaz, junto a veinte argenzos de Zanguitua, en el término de Alsasua, asegurando que su hermano Sancho Enecones pudiese recuperar su parte si volviese de Tierra Santa<sup>178</sup>. Y así fue. A la vuelta, su hermano Sancho Enecones, recuperó los bienes donados por su hermano Fortún, y consiguió, además, que el monasterio de Leire le comprase sus siete mezquinos de la villa de San Vicente de Olaz, y la otra mitad del palacio que había decidido donar anteriormente su hermano Fortún, por el precio de cincuenta sueldos jaqueses y tres cahíces de trigo<sup>179</sup>.

En ese sentido, entendemos que el *Fuero* adjudique al hermano mayor el derecho de control sobre el cuerpo de las hermanas viudas sin descendientes<sup>180</sup>. Una vez más, tal y como acostumbraba a suceder en el control de la virginidad de la hija que estaba por casar, serían los parientes paternos más próximos quienes participasen encabezados por el hermano mayor en el control de la parienta viuda. El control sobre el cuerpo y la sexualidad de las mujeres de la familia pasaba de manos del padre, a ser entregado al marido en el matrimonio, y al hermano mayor en caso de viudez<sup>181</sup>. Si sucediese que una viuda sin descendientes de su matrimonio tuviese una relación adúltera *para quedarse* embarazada, el hermano debía asegurarse de que dicho hijo fuese desheredo al nacer. Si el hermano creyese, poniendo sus manos en el vientre de la hermana, que esta estaba embarazada, debía llamar a aquellos parientes paternos más próximos para que se hiciesen cargo de la hermana durante su embarazo. Los parientes debían, además, embargarle tres, dos o una heredad durante el embarazo<sup>182</sup>. Cuando llegase el momento de dar a luz, el

---

<sup>177</sup> “In illo tempore erat salito Lope Lopiz, germano maiore, ad terra de moros et sua parte accepit Galindo Lopiz.” DML 44 (1048).

<sup>178</sup> DML 161 (1097).

<sup>179</sup> DML 203 (1104, enero).

<sup>180</sup> Sobre el adulterio, la violación y el rapto en el *Fuero General de Navarra* ya hizo un breve acercamiento Luis del Campo Jesús (1985).

<sup>181</sup> Esta entrada concreta del *Fuero* hace referencia a aquellos casos en los que la viuda no había tenido descendientes en el matrimonio. ¿Significa esto que, teniendo criaturas legítimas, el control sobre su cuerpo durante la viudez lo podrían ejercer sus descendientes? ¿Su hijo mayor?

<sup>182</sup> “Muyller infançona vidua non oviendo creaturas, si fiziere putage por que se empreyne, el ermano mayor de pareylla si dissiere: ‘Ermana, dizen-me que sodes preyná’, fuer es que en logua aguisado debe ver con la mano en el vientre ad eylla si es pregná o non. Creyendo que’s preigná, debe inbiar por parientes de partes de su padre et de ssi et d’eylla los mas cercanos, et con estos parientes de vela prender et levarla de las III heredades o de las II heredades o de la una hereditat, quoval ey las quisiere de la natur de entranbos.

hermano mayor debía acudir a pedir consejo y ayuda a tres o cinco *echandras* adultas. Cuando los parientes “(...) viesien yssir la creatura del vientre, con estos parientes que vean entre piernas la creatura, con atanto debe seer desherdada.”<sup>183</sup>

### La circulación intrafamiliar del patrimonio

Los documentos de la práctica no son tan expresivos como lo son las distintas versiones del *Fuero* con respecto a la aplicación de la preeminencia por hermandad y *por mayorío*. Seguramente las familias aristócratas conocían con exactitud la jerarquía de derechos sobre el patrimonio familiar. No obstante, también jugarían y alterarían dicha jerarquía según fuese conveniente. No olvidemos, además, que las transacciones interfamiliares permitían alterar a través de negociaciones internas la totalidad de las costumbres principales que regulaban el parentesco y los derechos patrimoniales. De hecho, el *Fuero* recogía la posibilidad de que hermanos o primos pudiesen comprar parte la herencia del difunto, a aquel hermano o primo que la hubiese recibido por preeminencia. Estas transacciones debían estar limitadas a dos generaciones ascendentes, esto es, no podía ser contestada por derecho de parentesco ninguna herencia *del avuelo a suso*, y las transacciones podían tener lugar para que “ (...) por amor que ayan paz et finamento de guerra entre si.”<sup>184</sup> Así, Fortún Gudumériz de Subiza compró a sus hermanos un majuelo en Zalduburua, en la villa de Lerga<sup>185</sup>, en el valle de Aibar.

La familia navarra se imaginó como un grupo de descendientes organizado sobre una red de derechos patrimoniales, que se limitaba de la siguiente manera: a dos generaciones ascendentes, a dos descendentes, y a otros dos colaterales. Es decir, los parientes próximos se limitaban en línea ascendente en los padres y los abuelos, en línea descendiente en los hijos y nietos, y en línea colateral en los hermanos, sobrinos y primos. Las transacciones intrafamiliares solo podrían tener lugar dentro de esta red familiar. Incluso el *Fuero* otorgó preeminencia de compra a los parientes próximos interesados por encima de cualquier extraño a la familia<sup>186</sup>. Las transacciones internas podían tener lugar a raíz de múltiples razones, de las cuales la documentación de la práctica no siempre da noticia. Las transacciones intrafamiliares permitían asegurar el equilibrio interno ante los derechos sobre el patrimonio familiar, y otorgaban un

---

Aguardela de dia et de nuyt muyt bien ata al tiempo de parto; estonces sopiendo el ermano que eylla quiere parir, enbie por parientes cercanes de si et eylla, et con conseyllo d'eyllos aduga buenas echandras III o V. Quoando eylla oviere a parir, estas V echandras aduytas, ellas veyendo yssir...” FGN. 25 *bis*, pp. 805.

<sup>183</sup> FGN. 25 *bis*, pp. 805.

<sup>184</sup> FGN. *Infançones casar*, pp. 799.

<sup>185</sup> *Toponimia Oficial de Navarra* (<http://toponimianavarra.tracasa.es/ficha.aspx?lang=cas&id=88612> – consultado 22/08/2018).

<sup>186</sup> “Nuyll fidalgo qui quiera vender sua heredit, devela pregonar en III días tocando las canpanas et diciendo si ha algun parient que la quiera comprar, si non que la vendrá al estranio; et si veniere el parient et quiere dar quoanto el esstranio, develea aver. Enpero si rencura oviere que li façz cubierta, jurando que tanto li da el estranio, debe seer creudo. Et si non quisiere dar tanto quanto aqueyll qui no es parient, puede vender d'aylli adelant a qui quisiere; maguera de que oviere iurar por aqueylllo que non debe seer la paga de la otra part.” FGN 91. *Vender heredit*, pp.820-821.

instrumento con el que poder vehicular tensiones. Las transacciones intrafamiliares también podían tener lugar en forma de regalo, dentro del ámbito simbólico, emocional y asistencial que configuraba el parentesco.

Por un lado, los hermanos sin descendencia podían decidir donar parte de su herencia a sus hermanos o sobrinos, asegurando que su parte del patrimonio siguiese sujeto a la familia<sup>187</sup>. Entre los siglos XI-XII, en cambio, esta práctica fue sustituida en muchas ocasiones por la incorporación de la totalidad del patrimonio a un monasterio junto a la incorporación del mismo donante<sup>188</sup>. Un documento conservado en el cartulario de San Juan de la Peña evidencia que la transmisión colateral también era utilizada como un seguro de vejez y de enfermedad: en 1058, Jimena acordó con su sobrino Lope Fortuniones que todo cuanto tuviese fuese de Lope mientras ella estuviese viva, “(...) et servias me et teneas cum omni reverentia et honore, ut non indigeam victum adque vestitum”. Una vez ella falleciese, sus posesiones debían ser donadas por la salvación de su alma a San Juan de la Peña. Si su sobrino falleciese con anterioridad, las posesiones permanecerían siendo de su propiedad<sup>189</sup>. Muchas de estas donaciones se realizaban con reserva vitalicia y con el objetivo de que dichos bienes fuesen donados a la entidad religiosa escogida por el donante una vez hubiese fallecido el receptor de la donación. El donante aseguraba así el cumplimiento de la donación en su memoria una vez hubiese fallecido, y evitaban conflictos con los herederos reservando el usufructo para estos. Las versiones protosistemáticas del *Fuero* recogieron con posterioridad esta práctica, estableciendo que el padre o la madre que quisiese entregar heredad *por aniversario* o *por almario* que lo destinase al pariente más próximo, empezando por los descendientes directos<sup>190</sup>.

Además de las donaciones *inter vivos*, los padres podían también adjudicar parte de la herencia con reserva vitalicia. De igual manera lo podían realizar el resto de los parientes, siempre y cuando se mantuviesen en el círculo de los parientes próximos. Las transacciones con reserva vitalicia a familiares podían tener lugar entre padres e hijos, entre hermanos, y entre tíos y sobrinos<sup>191</sup>, y podía extenderse la reserva hasta dos generaciones. A título de ejemplo, Lope Fortuniones entregó en testamento las heredades correspondientes a sus hijos e hijas, y adjudicó,

---

<sup>187</sup> CDP 80 (1100). Seguramente Menoza de Sangüesa dejó a sus sobrinos parte de la herencia por no tener descendientes. DML 138 (c.1076-1093). En la región de Mâcon la forma de donaciones *inter vivos* más habitual fue aquella entre el tío célibe y sus sobrinos, entre los siglos XI-XII. (Duby, 1972: 819) Volveremos en el tercer apartado sobre la transacción especial entre tíos célibes y sobrinos, normalmente religiosos. En cuanto al territorio catalán, no había ninguna regla que estipulase cómo debía regularse la sucesión al no tener descendencia: el testador podía legar tanto a entidades monásticas gran parte de su patrimonio, como dirigir parte de su herencia a sus hermanos o sobrinos. En ese sentido, la adjudicación a los sobrinos tera una característica particular de los testamentos de los clérigos.

<sup>188</sup> DML 136 (1092); CDP 99 (01/05/1102).

<sup>189</sup> CSJP 146 (1058).

<sup>190</sup> FGN (A y B). 11. *De almario*, pp. 158.

<sup>191</sup> DML 166 (1098 noviembre-diciembre); CDP 80 (1100).

además, la donación vitalicia de un majuelo de Undués a su hermana Urraca<sup>192</sup>. Otro ejemplo evidencia la reserva hasta dos generaciones bajo condiciones concretas: García y Eneco Manz donaron una heredad de Navarzato y una viña de Sigüés<sup>193</sup> a su hermana Sancha, para que a su muerte fuese transferido a sus hijos, con la condición de que dichas heredades se mantuviesen indivisas y ofreciesen una oblación anual al monasterio de Leire<sup>194</sup>.

Por otro lado, todo patrimonio familiar podía circular a través de compraventas entre la red de los parientes próximos como parte de la gestión interna del patrimonio familiar<sup>195</sup>. La gestión intrafamiliar del patrimonio familiar podía extenderse hasta la transacción entre primos, que consistía al final en transferir partes de la herencia que había sido dividida entre los primogenitores hermanos. Encontramos, por ejemplo, en San Millán de la Cogolla una venta realizada en 1081 por los hermanos María y Teresa de unas heredades de la villa de Hervías a su primo Fortún por sesenta sueldos de plata<sup>196</sup>. Como la donación de unas divisas compradas por Juliana Fortúnez a su tío Ferdinando Armielde, entre la donación de otras heredades a San Millán el 28 de febrero de 1094<sup>197</sup>. De hecho, recordemos que según el *Fuero* todo aquel infanzón que decidiese vender parte de su patrimonio, esta voluntad debía pregonada con campanadas, según el *Fuero*, durante tres días “(...) et diçiendo si ha algun parient que la quiera comprar, si non la vendrá al estranio”<sup>198</sup>. Por lo tanto, los parientes próximos tendrían preeminencia, según el *Fuero*, sobre la compra de dichas heredades frente a cualquier otro ajeno a la familia. No tenemos constancia sobre cómo podía resolverse dicha venta en el caso de que más de un pariente estuviese interesado. Volveremos sobre la libre disposición de los bienes en el tercer apartado del estudio.

---

<sup>192</sup> DML 294 (c.1121-1126)

<sup>193</sup> *Seios*>Sigüés según lo propuesto por Marcelino Cortés Valenciano (2010: 291). Localidad situada en la Alta Zaragoza, junto al valle del Roncal, donde se encuentra también el despoblado de Navarzato.

<sup>194</sup> DML 252 (c.1112).

<sup>195</sup> Así sucedía también en la Galicia de los siglos IX-X, según pudo evidenciar Davies: el monje Gaudinas entregó al monasterio de Celanova la totalidad de la herencia recibida de sus primogenitores, y algunos bienes comprados a su tía y a la mujer de su tío, a excepción de algunas porciones, cuyo usufructo fue reservado a su hermana, y, además, a su primo. (Davies, 2007: 72)

<sup>196</sup> BGD 213 ([www.ehu.eus/galicano/id213](http://www.ehu.eus/galicano/id213) - consultado 23/07/2018).

<sup>197</sup> BGD 634 ([www.ehu.eus/galicano/id634](http://www.ehu.eus/galicano/id634) - consultado 05/08/2018).

<sup>198</sup> FGN 91. *Vender hereditat*, pp.820-821. Montanos Ferrin evidencia cláusulas similares en otros fueros locales altomedievales para el territorio hispánico. (Montanos Ferrin, 1980:300-308).

### III. Monasterios y familias: un espacio de asistencia y negociación

#### Introducción

El retrato de los donantes García Sánchez III el de Nájera (1035-1054) y Estefanía en la carta de dotación del monasterio de Santa María de Nájera, encargado expresamente por la reina, evidencia la trascendencia de la donación a Dios en la sociedad navarra de los siglos XI-XII, a través del cual la monarquía se representó como ejemplo a seguir. Ya a partir del siglo X, el monarca navarro se proyectó como un rey garante de la paz del reino, líder de guerra, y, además, defensor de la Iglesia. (Larrea, 1993:220) El retrato de los donantes reales no se conserva en la donación original, sino que, en una copia del año 1056, encargada por la reina enviudada, que además contiene la confirmación de Sancho Garcés IV el de Peñalén (1054-1076). (Silva Verástegui, 1988:446) Al contrario de lo que nos encontramos comúnmente en este tipo de iconografía, los donantes no ofrecen con sus manos un pequeño modelo de la iglesia. Las dimensiones en las que la iglesia es representada imposibilitan la reproducción típica de la iconografía del donante. En su lugar, dibujados en la franja inferior del diploma, el rey y la reina señalan la reproducción de Santa María de Nájera, que imita el modelo de un monasterio mozárabe. (De Silva y Verástegui, 1988:447)

Las primeras donaciones *pro anima* fueron realizadas por miembros de la realeza, sobre todo entre los siglos X-XI. A partir de la segunda mitad del siglo XI, la práctica de la donación se extendió entre el resto de las familias aristocráticas. Las donaciones a entidades religiosas permitieron, así, la incorporación de estas familias al ámbito de lo sagrado, a aquello dotado de santidad o divinidad siguiendo el ejemplo del monarca. La arqueta-relicario de San Millán de la Cogolla, labrada en oro y marfil a mediados del siglo XI para aguardar las reliquias de San Millán en su traslado al monasterio de Yuso, es buena evidencia de ello. El interés de citar este relicario reside en que, junto a los donantes reales, en este caso Sancho Garcés IV el de Peñalén y su mujer Placencia, arrodillados ante la figura del Pantócrator, son figurados su hijo Ramiro, y diversos personajes de la nobleza: un tal Aparicio, personaje seguramente cercano a la monarquía, Gonzalo Salvadorez, conde de Lara, y la condesa Sancha, y otros dos retratos, de una tal Oria y Gonzalo, todos ellos acompañados por letreros que hacían referencia a su identidad. A todas estas imágenes acompañan los retratos de los abades del monasterio, e incluso algunos miembros de la comunidad monástica. (De Silvia y Verástegui, 1988: 449-453)

Parece ser que, al menos, cabía la posibilidad de que los donantes grabasen sus figuras junto a las de la realeza, e incluso salvaguardando las reliquias de los santos. Además de estos ejemplos tan relevantes, la forma más habitual en la que se materializó la incorporación a lo sagrado solía tener lugar a la muerte de los donantes, con la sepultura, o en vida, incorporándose



a la comunidad monástica. Sea como fuere, la reproducción del poder laico se instituyó, así, como un poder indisociable de lo sagrado.



6. Diploma de la dotación de Santa María de Nájera por los reyes García III de Nájera y Estefanía<sup>199</sup>.

<sup>199</sup> Real Academia de la Historia. Biblioteca Digital.

La realidad que escondieron las donaciones *pro anima* fue de gran complejidad. Los estudiosos han debatido un sinnúmero de ocasiones sobre la naturaleza y casuística que les rodeaba. La mayoría coinciden en que las donaciones fueron un fenómeno complejo que aunaba razones espirituales, simbólicas, políticas, sociales y económicas<sup>200</sup>. Que las donaciones *pro anima* a los monasterios tuvieron lugar en términos de búsqueda de la salvación y *memoria* es un hecho evidente a lo largo de los becerros de Leire, Irache y Santa María de Pamplona. El *homo peccator*, arquetipo predominante del ser humano cristiano en la espiritualidad medieval hasta al menos el siglo XII, ofreció una idea de la vida cristiana muy concreta, orientada a buscar la salvación y luchar contra el pecado a través de tres obligaciones principales: la oración, la penitencia y la limosna. (Pavón Benito, 2002:58) Hasta bien entrados en el siglo XII, los santos fueron los principales intermediarios de la divinidad, unida a una idea de Dios-Juez o Pantocrátor. (Pavón Benito, 2002:55) La advocación de San Salvador como la devoción de las mártires Nunila y Alodio en Leire fueron un ejemplo de ello. La espiritualidad ligada a la imagen de la Virgen también apareció en Navarra con la devoción de los templos dedicados a esta en el siglo XI, como lo fueron Santa María de Irache y Santa María de Pamplona. La imagen de la Virgen adquirió finalmente un lugar especial en la espiritualidad sobre todo a lo largo del siglo XII. (Pavón Benito, 2002:60)

Sin embargo, la llegada de la gran afluencia de donaciones fue posterior a la recepción de las reliquias de Nunila y Alodio, y comenzó con anterioridad al auge por la devoción a la Virgen. Por consiguiente, pese a que las reliquias y advocaciones actuaran como un mecanismo atrayente, estas no llegan a explicar el origen del auge del fenómeno por completo entre los siglos XI-XII.

A lo largo de los siglos XI-XII, fueron dos los mecanismos principales a través de los cuales las familias aristocráticas del reino expresaron la búsqueda de la *memoria* de los difuntos y la salvación de las almas: la fundación u ostentación de monasterios, monasteriolos e iglesias propias, por un lado, y las donaciones *pro anima* a entidades religiosas, por otro. La primera vía, más propia de cronologías anteriores, estaba en camino a extinguirse con el impulso de la progresiva penetración de la reforma y la influencia de Cluny. A lo largo de los siglos que nos conciernen, las grandes familias aristocráticas alienaron sus monasterios, monasteriolos e iglesias particulares. Además de pequeñas entidades religiosas que hubiesen podido monopolizar, las familias no dudaron en alienar todo tipo de bienes inmuebles (villas, tierras, viñas, casas, palacios, etc.), en su totalidad o parte de estos, y en menor medida censos que pudiesen haber dispuesto

---

(<http://bibliotecadigital.rah.es/dgbrah/es/consulta/resultados.cmd?id=69568&presentacion=mosaico&posicion=1&forma=ficha> – consultado 11/08/2018).

<sup>200</sup> Sobre esta multiplicidad de motivaciones consultar la obra de Barbara H. Rosenwein (1989: 35-48) y Constance B. Bouchard (2009:225-246). G. Algazi ha reflexionado teóricamente y criticado la aplicación de la teoría del don: “The meanings and implications of such transactions are neither evident nor inherent in the acts themselves. Such meanings are ‘negotiated’ between social actors and between modern scholars who study their traces.” (Algazi, 2003 :12)

como parte de su patrimonio, o incluso en alguna ocasión bienes muebles (armas, vestidos, etc.), o mano de obra y ganado. El origen de estos bienes podía ser diverso: el patrimonio podía haber llegado a sus manos por herencia, o podía haber sido un bien ganado, esto es, un bien conseguido por permuta, compraventa, donación o como botín de guerra, teniendo en cuenta el contexto de expansión territorial. Seguramente, la constante apertura de las fronteras también estimuló a lo largo de los siglos la concurrencia de donaciones, dotando las familias de patrimonio potencial a ser donado. Todo patrimonio parecía ser alienable entre las grandes familias aristocráticas del reino de Navarra entre los siglos XI-XII.

Las donaciones *pro anima* podían realizarse individual o conyugalmente, y en menor medida, junto a la familia nuclear. La modalidad de familia nuclear más asidua fue la familia monoparental, que acostumbraba a tener lugar por la memoria del aquel primogenitor difunto, y cumpliendo la voluntad de este. Las donaciones se realizaban por la salvación de los propios donantes, esto es, del individuo, la unidad conyugal o la familia nuclear en sus variadas fases, y por la salvación de aquellos familiares difuntos. Las fórmulas que hacían referencia a los difuntos variaban con respecto a las coyunturas del ciclo familiar, pero no superaban los siguientes límites: la *memoria* familiar no superaba las dos generaciones ascendentes, es decir, la de los primogenitores y los abuelos. Los descendientes directos no sobrepasaban normalmente la generación, es decir, los hijos serían integrados a las demandas de la *memoria* en caso de que hubiesen fallecido con anterioridad a alguno de los primogenitores. Entre los colaterales, sobre todo estarían presentes los hermanos de los primogenitores, y en menor medida los sobrinos, y en alguna ocasión los tíos. Destacamos que podía tener lugar la incorporación de un sobrino huérfano a la *memoria* de la familia nuclear de uno de sus tíos, paterno o materno. La *memoria* fue, por lo tanto, acumulativa, y respondía lógicamente a las características propias de las prácticas familiares y a las particularidades del ciclo familiar<sup>201</sup>.

La *memoria* de los difuntos se constituyó como una obligación colectiva, en la que el parentesco ocupó un lugar principal. Se esperaba de cada miembro familiar que cumpliera con

---

<sup>201</sup> Así, en casos de segundas nupcias, nos encontramos a una viuda que se ocupó de las oraciones de sus dos maridos difuntos: “(...) pro animabus virorum meorum senioris videlicet Eneco Lopeyz de Soria, qui moriens eas michi dimisit, et senioris Lupi Eneconis de Borouia, qui eas post mortem illius multum amplificauit et meliorauit.” CDI 255 (1147). Incluso los hijastros podían verse incorporados a la memoria de las unidades familiares formadas por sus padres. CPD 231 (1141). Recordemos que el *Fuero* recogía que el padre que decidiese volver a contraer matrimonio no podía expulsar del hogar a los descendientes de su primer matrimonio. Si los hijos así lo quisiesen, podían convivir en la casa con el nuevo matrimonio. Por lo tanto, no es de extrañar que la memoria tomase formas más complejas, partiendo siempre de la familia nuclear, siguiendo la lógica de las prácticas de parentesco. Asimismo, la memoria fue, tal y como el parentesco, siempre bilateral. Son diversas las fórmulas en las que se hacen referencia al parentesco tanto materno como materno, incluidos los familiares respectivos a cada uno de los abuelos: “(...) sint pro anima senior don Marcelle et de sos parentes, et por la anima dompna Goto et de sos parentes et de suos filios et filias vivos et mortuos. DML 239 (1110). Ya hemos hecho referencia al ciclo familiar de los modelos familiares y transacciones, en el primer apartado.

las labores de *memoria* que le correspondiesen. Una donación de Lope Enecones de Benoz, a finales del siglo XII, enlazó la falta de hijos o *nepotes* con la ausencia de sujetos que pudiesen ocuparse de sus oraciones — “(...) non habeo filios neque filias neque nepotes qui post mortem meam habeat in mente animam meam vel quis oret pro me (...)”<sup>202</sup>—. En su lugar, adjudicó a los monjes de Leire dichas labores. Las versiones protosistemáticas del *Fuero* también encomendaron a los familiares próximos la labor de donar y asegurar la *memoria* de sus difuntos<sup>203</sup>. La *memoria* se configuró, así, como una obligación sobre todo familiar, obligación que ayudó a situar a cada uno de los miembros dentro de las complejas redes de parentesco, que delimitaban este último y lo dotaban de identidad. La *memoria* enlazó a vivos y difuntos a través de un sistema de deberes familiares que se prolongaban a lo largo de las generaciones y actuaban como un mecanismo cohesionador e identitario. Además del aspecto más evidente de las donaciones *pro anima*, unida a la *memoria* y a la salvación de las almas, las donaciones se constituyeron como un fenómeno de mayor complejidad.

\* \* \*

No existe un único patrón capaz de simplificar la multiplicidad de realidades que estimularon las distintas actitudes familiares en lo que al significado de las donaciones *pro anima* se refiere. Existen, en cambio, características comunes capaces de dar explicación a algunos aspectos generales del fenómeno. Ya hemos podido hacer referencia al primero de ellos: la búsqueda de la salvación de las almas y la *memoria* de los difuntos. La relación con lo sagrado se convirtió, además, en un aspecto inherente al significado del poder. Comenzando por la imagen del monarca como protector de la Iglesia, las diferentes familias aristocráticas proyectaron a lo largo de las generaciones esta misma imagen, lo que los dotó de carisma y legitimó su posición en la sociedad. Además del aspecto imaginado del poder, la relación generacional construida por las grandes familias con los cenobios se configuró como una relación necesaria al ciclo de vida familiar. Los monasterios ofrecieron un espacio asistencial donde huérfanos, enfermos o ancianos podían ingresar. Los monasterios constituyeron un engranaje más del ciclo de vida familiar, presente sobre todo en la infancia y en la vejez de las familias.

Finalmente, y siguiendo con las pautas generales, los siglos XI-XII coincidieron con la progresiva instauración de la Reforma, por un lado, la apertura de las fronteras, por otro, y,

---

<sup>202</sup> DML 136 (1092).

<sup>203</sup> “Establimos por fuero, et mandamos que padre o madre qui destina hereditat por aniversario o almario, e la manda tener al mas próximo parient, o fillo si lo á, ho que lo tenga, aquel qui antes nasciere del linaje, aqueyl es mas próximo por fuero. (...)” FGN (A y B). 11. *De almario*, pp. 158. Pese a que la forma más habitual de encomendamiento de la memoria se fundamentase a los miembros de la familia nuclear, también encontramos la adjudicación de dichas labores a sujetos extrafamiliares. Seguramente, la cláusula recogida en las versiones protosistemáticas del *Fuero* responde a una necesidad de regular las adjudicaciones extrafamiliares, que entregaban normalmente de manera vitalicia parte del patrimonio familiar a un sujeto ajeno a la familia, y, por lo tanto, podía ser causante de conflictos.

finalmente las transformaciones feudales. La Reforma dio un impulso a la afluencia de donaciones, pero que sobre todo influyó en las características concretas del fenómeno: la *memoria* pasó de estar fundamentada en la fundación, dotación y monopolio de monasterios, monasteriolos e iglesias particulares, a estar concentrada alrededor de los grandes centros abadengos y catedralicios. La constante apertura de las fronteras dotó a las familias de bienes inmuebles y muebles con los que poder realizar abundantes donaciones, más allá de los monasterios, monasteriolos e iglesias, y, finalmente les permitió incorporarse a las redes vasalláticas de los grandes dominios monásticos.

#### **A. Rasgos generales de un fenómeno**

Los primeros intentos de reforma llegaron con el reinado de Sancho el Mayor (1004-1034) a partir de su relación con Cluny, y se expandieron por San Juan de la Peña y seguramente por Oña, Albelda e Irache. Fue entonces también cuando se instauró el régimen de los obispo-abades en Leire, seguramente a raíz de que la Iglesia de Pamplona no contaba con una infraestructura para hacer frente a la diócesis. (Fortún Pérez de Ciriza, 1993:97) Los descendientes de Sancho el Mayor, García el de Nájera y Sancho el de Peñalén, protegieron a los monasterios como San Millán de la Cogolla, Irache, Oña y Leire, pero no incorporaron novedades en lo que a la reforma respecta. Los verdaderos cambios llegaron en el último tercio del siglo XI, cuando los reyes de Pamplona y Aragón se orientaron claramente hacia el poder papal, durante el pontificado de Alejandro II (1061-1073) y después Gregorio VII (1073-1085). Frotardo, abad de Saint-Pons de Thomières fue enviado por Gregorio VII al norte peninsular para que impusiese al fin la reforma, y este decidió nombrar a Pedro de Roda como obispo de Pamplona, monje de Sainte-Foy de Conques, y a Raimundo como abad en Leire. (Lacarra, 1976:95-97) El régimen de los abades-obispos vio entonces su fin, y con este, la etapa más gloriosa de Leire. No tardarían en llegar los conflictos entre la sede de Pamplona y Leire.

Según Wendy Davies este proceso de alienación de monasterios e iglesias propias habría comenzado con anterioridad en el norte peninsular, incluido en San Millán de la Cogolla, a partir de mediados del siglo X. (Davies, 2005:51) Cabe la posibilidad de que existiesen ritmos territoriales diferentes. No obstante, cabe la posibilidad igualmente de que el intento de control de las grandes entidades monásticas sobre los pequeños monasterios e iglesias comenzase con anterioridad a la Reforma. Por ende, entre los siglos XI-XII, la Reforma pudo haber supuesto nuevo impulso a este proceso ya comenzado a mediados del siglo X, y que seguiría mostrando reticencias a lo largo de los siglos que nos conciernen. Las diversas menciones a la incorporación de la regla benedictina a los monasterios e iglesias privadas que fueron entregadas a las abadías de Leire e Irache evidencian que la Reforma tuvo algo que ver en todo este proceso, pese a que



las tentativas de control sobre todas estas entidades de carácter privado hubiesen tenido su origen en cronologías anteriores.

La Reforma solo nos permite dar explicación a un tipo de donación muy concreto, el de las entidades religiosas particulares, pero no llega esclarecer los factores que empujaron a las familias donar todo tipo de bienes a los grandes monasterios. Las donaciones deben ser situadas en el contexto de expansión territorial en la frontera riojana y aragonesa, muy dinámica a lo largo de los siglos XI-XII, lo que dotó las familias aristocráticas del reino con todo tipo de bienes muebles e inmuebles potenciales de que fuesen donados. No olvidemos, asimismo, que, la sociedad comenzó a transformarse a partir de los decenios centrales del siglo XI, hacia una sociedad feudal, y que en este mismo contexto los grandes monasterios se configuraron progresivamente como importantes señoríos del reino, a quienes el rey fue entregando progresivamente privilegios e inmunidades. A lo largo de los últimos decenios del siglo XI el estatus de privilegio fue extendido e institucionalizado a los dominios monásticos y episcopales del reino. (Larrea, 1998:383-384) Las grandes abadías de Leire e Irache en primer lugar, y posteriormente la catedral de Pamplona, se configuraron como los principales dominios señoriales del reino, tras el poder del monarca. Por consiguiente, el auge de las donaciones coincidió con la posibilidad de incorporación de familias aristócratas a las redes vasalláticas de los señoríos monásticos.

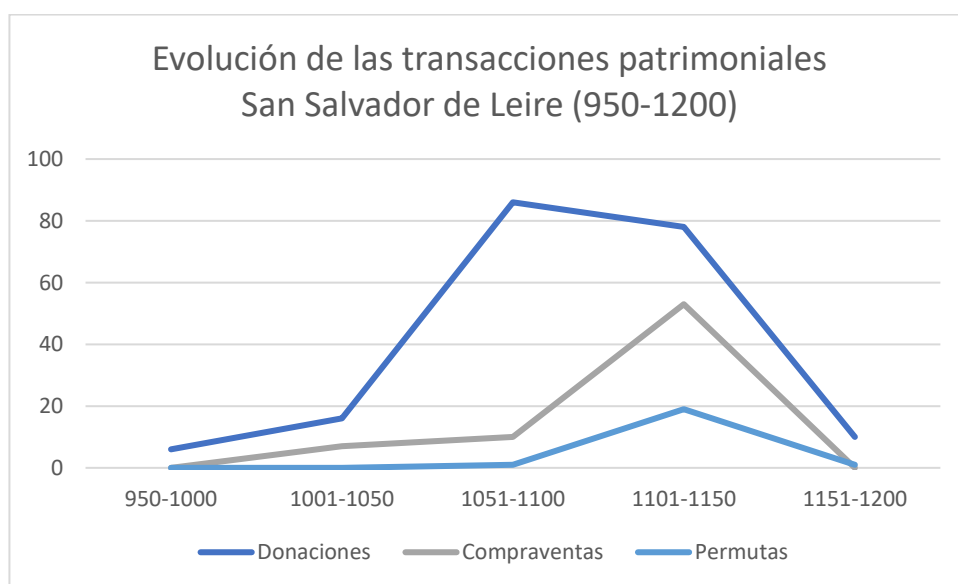
La Reforma y los cambios feudales estimularon que las familias aristocráticas se orientasen hacia los dominios abadengos y catedralicios, con el objetivo de incorporarse a sus redes poder. Si bien hasta entonces fueron sobre todo los pequeños monasterios, monasteriolos e iglesias los que otorgaron a las familias un espacio de *memoria* y de salvación de sus almas, la *memoria* familiar fue progresivamente concentrada en los monasterios abadengos y catedralicios. Las familias aristocráticas siguieron las pautas marcadas primeramente por el monarca, intentando reproducir los mismos ideales, e incorporarse tanto a las redes vasalláticas del poder del monarca, como las redes de los grandes dominios monásticos. Este proceso no tuvo lugar de ninguna de una forma lineal, sino que también fue fuente de conflictos. Estos conflictos se configuraron como un espacio de negociación entre diferentes agentes del poder. Entre los siglos XI-XII, cada uno de los monasterios que nos conciernen pasaron por diversas etapas, marcadas por su prestigio, influenciado por su relación con la monarquía, prestigio espiritual, y finalmente, a favor de la catedral de Pamplona, la instauración de la Reforma.

### **1. Las donaciones por monasterio: Leire, Irache y la catedral de Pamplona**

En una primera fase, los datos demuestran que el prestigio del cenobio de Leire tuvo raíces anteriores a la cronología que tratamos. El cenobio legerense ya ocupaba un lugar sagrado en el reino de Navarra para mediados del siglo IX, un prestigio que fue reforzado con la recepción de

las reliquias de las mártires Nunilo y Alodia, un hecho determinante en la atracción de los primeros donantes con anterioridad al año 1000. (Fortún Pérez de Ciriza, 1993:83) Las múltiples donaciones que recoge el becerro de Leire evidencian entre las diversas razones que estimularon las donaciones, el culto tanto a las mártires como a San Salvador. No obstante, entre los siglos IX-X, fueron sobre todo los monarcas quienes dotaron al cenobio. La profusión de las donaciones llegó en el siglo XI, coincidiendo con la progresiva desaparición de iglesias, monasterios y monasteriolos particulares, que fueron parte del patrimonio aristocrático entre los siglos IX-X, y la reafirmación del liderazgo espiritual del monasterio.

El liderazgo espiritual de Leire acaeció con anterioridad a la total recepción de la reforma, y llegó a raíz del impulso de Sancho III el Mayor (1004-1035), quien unió en un solo cargo a los obispos de Pamplona y abades de Leire. La construcción de una nueva iglesia y su cripta, consagradas en 1057, dieron igualmente un impulso a este fenómeno. (Fortún Pérez de Ciriza, 1993:99) Así, la mayor concurrencia de donaciones llegó primero entre 1024-1083 bajo el régimen de los obispos-abades, y con una mayor afluencia entre 1083-1134, coincidiendo con la obra del abad Raimundo. (Fortún Pérez de Ciriza, 1993:254 y 256) Para 1100, el cenobio se habría apropiado de unos 106 monasterios e iglesias y 41 villas. (Martín Duque, 1986, t. II:60)

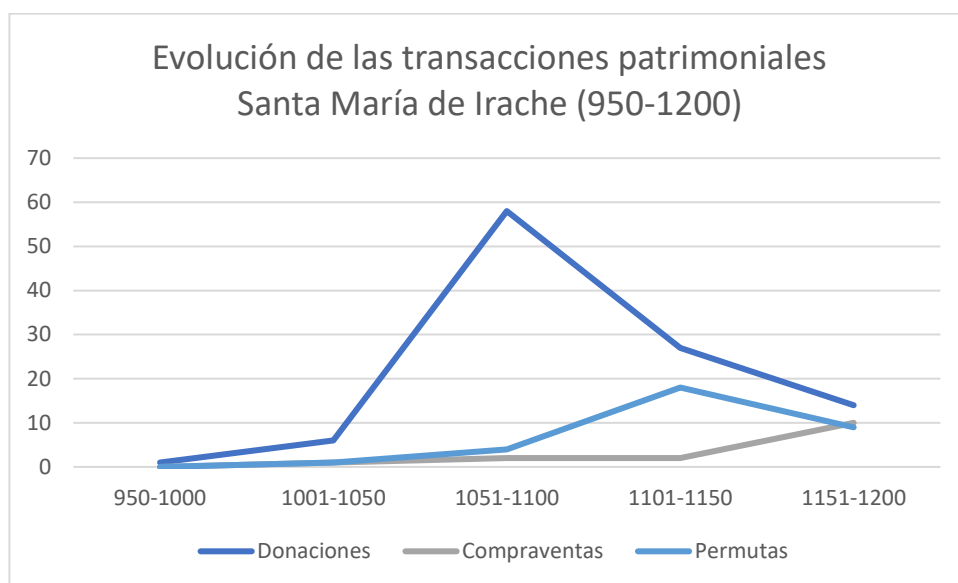


#### 7. Evolución de las transacciones patrimoniales en Leire (950-1200).

La relevancia del cenobio de Santa María de Irache llegó a partir de mediados del siglo XI, coincidiendo, a partir de finales de siglo, con el abadiato de Arnaldo (1099-1120). Situado estratégicamente en el camino de Santiago, en la ruta de Pamplona, la fundación de un hospital por García Sánchez III el de Nájera (c.1016-1054) dio un primer impulso a este cenobio. Sancho el de Peñalén fue el monarca que mostró mayor generosidad con el cenobio, seguramente frente a la presión castellana en la frontera. (García Fernández, 1989:12) El mayor pico de donaciones tuvo lugar, dentro del marco cronológico que nos concierne, en el tercer cuarto del siglo XI.

(García Fernández, 1989:57) La edificación de la nueva iglesia de Irache a mediados del siglo XII, como la construcción de la iglesia de San Juan Bautista de Estella bajo su mandamiento a finales de siglo otorgarían, además, un mayor prestigio al cenobio. (García Fernández, 1989:54)

El volumen total de las donaciones de Irache fue semejante al del monasterio de Leire e Irache, e incluso al del San Juan de la Peña. Solo San Millán de la Cogolla llegó a superar a los tres monasterios mencionados. (Fortún Pérez de Ciriza, 1993:250) El número de donaciones a Santa María de Pamplona no difirió demasiado de aquel recibido por Leire, Irache y San Juan de la Peña. No obstante, el fenómeno fue más tardío por razones obvias.

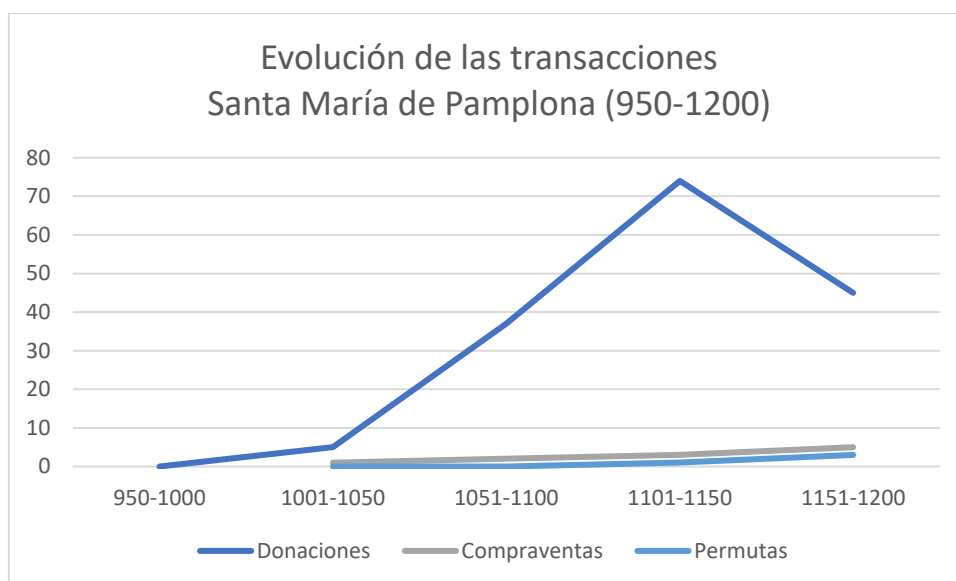


#### 7. Evolución de las transacciones patrimoniales en Irache (950-1200).

El prestigio de la catedral de Pamplona fue la última en consagrarse, y coincidió con el fin del régimen de los obispos-abades de Leire, además de con la construcción del claustro románico. Recordamos asimismo que una parte de las donaciones editadas en la colección diplomática de la catedral corresponden a donaciones entregadas a San Miguel de Excelsis, que dependía de la decanía Santa María de Zamarce, a su vez vinculada a la Santa María de Pamplona. A título de ejemplo, en 1074, Sancho Garcés IV el de Peñalén y la reina Placencia dotaron a San Miguel, por razón de su consagración. Las donaciones haciendo referencia a San Miguel continuaron a lo largo de los siglos XI-XII, incluso una vez el poder de Santa María se había visto consolidado. En cuanto a Santa María de Pamplona, el obispo Pedro de Roda (1083-1115) dio comienzo a las obras de la construcción de la iglesia románica de Santa María en 1100, y fue consagrada el 12 de abril de 1127. (Goñi Gaztanbide, 1949) La finalización de la construcción del claustro llegó con el obispado de Sancho de Larrosa (1122-1142), quien llamó a los fieles a contribuir en el fin de su obra, a cambio de cuarenta días de indulgencia. (Ubieto Arteta, 1950) El patrón marcado por las donaciones a Santa María de Pamplona son especialmente reveladores. A partir de los proyectos de construcción de Santa María, las donaciones y peticiones de enterramiento se



multiplicaron con rapidez a lo largo de la primera mitad del siglo XII, con el objetivo de participar en la construcción e igualmente impulsados por los cuarenta días de indulgencia ofrecidos por Sancho de Larrosa.



#### 8. Evolución de las transacciones patrimoniales en Pamplona (950-1200).

Pese a que estos factores permitan dar una explicación general al fenómeno, no esclarecen las especificidades a cada tradición familiar. La relación construida con respecto a los centros abadengos y catedralicios fue una relación particular a cada una de las familias.

Cada una de las familias aristocráticas construyó una relación concreta con los monasterios escogidos. Las familias decidieron qué y dónde donar parte de su patrimonio, y qué y dónde no hacerlo. Hubo familias que decidieron relacionarse de manera especial a lo largo de varias generaciones con un solo cenobio, y otras que alteraron dicho patrón, y que llegaron relacionarse hasta con tres o cuatro. El peso de la tradición familiar influyó de manera incuestionable en la concatenación de donaciones a cenobios concretos a lo largo de varias generaciones. La tradición familiar se instituyó como un hecho social y construido por la repetición de varios elementos a lo largo de diversas generaciones. Es decir, tras lo que denominamos tradición familiar se escondieron diversos factores que podían estimular la donación del patrimonio familiar a unas entidades concretas a lo largo de varias generaciones, esto es, que convertían de la donación a un cenobio una costumbre o tradición familiar.

Por un lado, las donaciones de reserva vitalicia enlazaron a diversas generaciones familiares a través de una serie de obligaciones, que podían atar hasta las siguientes dos generaciones a un cenobio concreto, e incluso colaterales. Por otro lado, la construcción de una relación permanente con algunos monasterios concretos podía ser favorable y, sobre todo se había convertido en una relación necesaria en la reproducción del ciclo familiar. De una manera u otra,

lo que entendemos como tradición familiar, que escondía una red de obligaciones familiares y necesidades intrínsecas al ciclo familiar, influyó en la concatenación de donaciones a cenobios concretos y escogidos por anteriores generaciones. No obstante, en ninguno de los casos lo llegó a determinar. Así, el patrón familiar podía ser alterado o contestado en las siguientes generaciones. Las donaciones *pro anima*, la diversificación de las donaciones y los pleitos, estimularon la apertura de un espacio de negociación entre los grandes cenobios y las familias aristocráticas.

## **2. Los monasterios, monasteriolos e iglesias particulares**

El interés de las grandes familias aristócratas por la apropiación de monasterios e iglesias fue una característica propia de la cultura cristiana de entre los siglos X-XI del norte peninsular. (Davies, 2007:43-44) El reino de Navarra no difirió en ese sentido, según evidencia la documentación con la que contamos. A. Duran Gudiol detectó hasta 68 monasterios y monasteriolos bajo potestad de las abadías de Leire e Irache, y la catedral de Pamplona a lo largo del siglo XI, de entre los cuales 28 eran de potestad regia y 40 de propiedad particular. (Duran Gudiol, 1991:69) Desconocemos con exactitud en la mayoría de los casos cómo fueron apropiados estos pequeños monasterios por la aristocracia. Solo algunos documentos nos dejan entrever referencias a la fundación privada de estas entidades, mientras que otros evidencian donaciones o ventas de monasterios por el rey a estas grandes familias. Sea como fuere, las familias aristócratas del reino se habrían hecho con la posesión de pequeños monasterios e iglesias durante a lo largo de los siglos altomedievales. Monasterios, iglesias y monasteriolos fueron parte del conjunto patrimonial de las grandes familias de la aristocracia.

La ostentación de pequeños monasterios fue, además de una fuente de rentas y censos, un fenómeno que superó lo estrictamente económico. (Larrea, 1997:284) Estos monasterios circularon como el resto del patrimonio familiar en la sucesión y transmisión de la herencia. Los monasterios privados podían ser transmitidos siguiendo las pautas habituales de transmisión, esto es, en línea directa, o podían transmitirse en vía colateral, entre tíos y sobrinos encomendados a la vida religiosa<sup>204</sup>. Los cartularios evidencian que fue habitual la incorporación como oblato a una comunidad monástica de uno de al menos uno de los hijos por generación, que podía tener el gobierno del monasterio familiar, y entregarse con dicho monasterio a una de las grandes abadías<sup>205</sup>. Los sobrinos huérfanos, en ese sentido, también acostumbraban a ser entregados en calidad de oblatos a los monasterios<sup>206</sup>. Cabía la posibilidad de que un tío realizase una donación

---

<sup>204</sup> La transmisión colateral más habitual entre los siglos IX-X al noroeste de Cataluña fue la transmisión entre colaterales religiosos. (To Figueras, 1997:116)

<sup>205</sup> DML 141 (1093); 160 (1097), 227 (1109), 237 (1110); CDP 376 (1186/05/14).

<sup>206</sup> DML 84 (1068/11/12), 172 (1099) — *puerum*—. Orti Ortiz de Cortes y su hermana Sancha entregaron a su sobrino Lupo, *puerum*, al monasterio de Leire junto a la donación de heredades que habían sido del padre de Lupo, García Fortuniones. Contance B. Bouchard detecta en Borgoña un intento de limitar la incorporación de oblatos de tan precoces edades de la mano de las órdenes cistercienses a lo largo del siglo XII. (Bouchard, 1987:49) No detectamos nada parecido entre los cartularios de Leire, Irache y Pamplona.

bajo la condición de que su sobrino pudiese en un futuro ser recibido como canónigo, en el caso de que así lo quisiera<sup>207</sup>.

La incorporación de familiares a la vida religiosa permitía adjudicar a un pariente próximo las labores de salud espiritual<sup>208</sup>. La incorporación podía tener lugar en distintas fases del ciclo vital, siendo más habitual incorporarse en edades tempranas o a la vejez<sup>209</sup>. El monje Fortún, por ejemplo, entregó cumpliendo la voluntad de su tía Sancha Garcés, que había sido su *nutrix*, el monasterio de Odieta, junto a los palacios de Artanga y dos viñas de la villa de Cepozáin al monasterio de Leire<sup>210</sup>. Otros ejemplos demuestran, que los monasterios familiares acostumbraron a estar regidos por estos familiares religiosos, y transmitidos de manera interna entre estos, como parte del patrimonio familiar<sup>211</sup>.

El caso del monasteriolo de San Juan Bautista, en Jaurrieta, situado en el valle de Salazar, revela cómo podía transmitirse colateralmente durante varias generaciones el gobierno del monasteriolo familiar<sup>212</sup>:

1. Mancio Sanz de Jaurrieta donó a su sobrino y discípulo, Eriz Akutiz, una casa y dos bueyes, para que este último construyese un monasteriolo por la salvación de su alma.
2. Eriz Akutiz construyó dicho monasteriolo, y a su muerte decidió entregárselo a su sobrino, Eriz Acenáriz.
3. Eriz Acenáriz donó el monasteriolo a su hermano, Sancho Acenáriz, el cual era padre de Aznar y hermano de Mancio. Eriz Acenáriz, por lo tanto, decidió donar a su hermano Sancho el monasteriolo, en lugar de a su hijo Aznar, quien tomó el hábito en algún momento de su vida, o fue entregado en calidad de oblato a la muerte de su padre.
4. Finalmente, Sancho Acenáriz, donó el monasteriolo a su hermano Mancio. Mancio decidió donarlo junto a sus hijos y su sobrino el monje Aznar al monasterio de Leire.

---

Recordemos que entre los siglos XI-XII los monasterios principales siguen insertos en un proceso de reforma benedictina. Seguramente deberíamos focalizar el estudio en la fundación de monasterios cistercienses en el reino para acercarnos a dicho fenómeno.

<sup>207</sup> CDP 124 (01/05/1111).

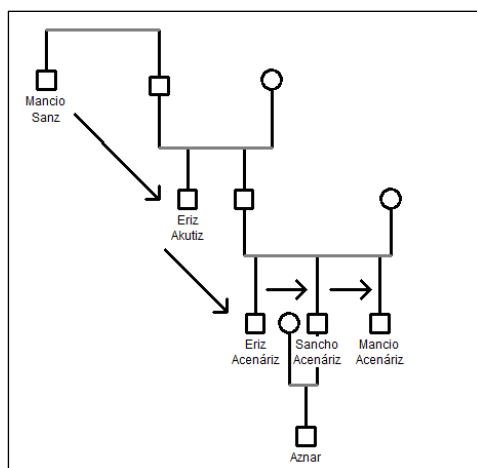
<sup>208</sup> DML 149 (1095), 167 — el sacerdote de Badostain, al incorporarse a Leire, entregó entre otras heredades “(...) unam terram seminatura de un kafiz inter alias terras fratrum meorum, quam dedit mihi Eriz, consobrinus meus, pro anima sua.” —; 172 (1099)— Crisinda de Elcano donaba al entregarse a Leire heredades entregadas por su tía Mancia—, 192 (1102/02/15), 228 (1109). DML 228 (1109), 237 (1110).

<sup>209</sup><sup>209</sup> Sobre la incorporación a la comunidad en la vejez volveremos posteriormente. Bouchard se extendió sobre los tiempos en los que la conversión e incorporación de miembros familiares a los monasterios en Borgoña (Bouchard, 1987:46-64), como también lo hizo Eliana Magnani para Provenza (1999:450-457)

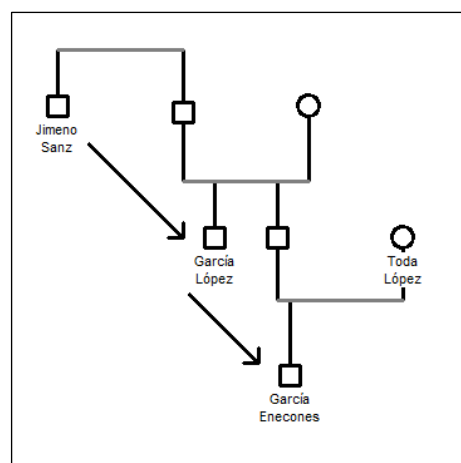
<sup>210</sup> DML 228 (1109).

<sup>211</sup> CDI 15 (1056).

<sup>212</sup> DML 84 (12/11/1068).



9. El monasteriolo de San Juan Bautista.



10. El monasteriolo del obispo Jimeno.

El monasteriolo del obispo Jimeno fue transmitido de manera semejante, desde Jimeno a su sobrino el *senior* García López. Este último decidió adoptar a su sobrino García Enecones para transmitirle dicho monasteriolo. Finalmente, García Enecones decidió junto a su madre Toda López de Arboniés entregar el monasteriolo al cenobio de Leire, junto a otras heredades como el palacio de Bigüezal<sup>213</sup>. La transmisión colateral de los monasterios privados nos deja entrever de qué manera se transferían algunos bienes de gran valor simbólico colateralmente, y de qué manera se construía la memoria familiar entre los siglos XI-XII: la memoria familiar no se relacionaba con un tronco agnaticio concreto<sup>214</sup>. El patrimonio de las grandes familias aristocráticas en Navarra fue configurado con la ostentación de monasterios, monasteriolos e iglesias desde cronologías anteriores a las que hemos hecho referencia. Desconocemos qué mecanismos tuvieron lugar para llegar a monopolizar más de una entidad religiosa. Solo algunos documentos hacen referencia a los donantes como propios fundadores<sup>215</sup>. En palabras de Davies, las familias habrían dejado de fundar iglesias y monasterios familiar ya a mediados del siglo X en el norte peninsular, y se habrían orientado a donar a otras entidades mayores. La gran mayoría de las menciones de estos monasterios e iglesias privados consistieron en la alienación de estos mismos a otras entidades. (Davies, 2007:51) Por lo tanto, el proceso de alienación de iglesias y monasterios pueda ser seguramente situada en cronologías anteriores al marco que nos concierne.

<sup>213</sup> DML 69 (13/05/1063).

<sup>214</sup> Tampoco lo hizo en la Galicia del siglo X, según Wendy Davies, quien detectó, por ejemplo, en las cercanías de Oviedo a principios del siglo X, una iglesia construida y dedicada a Santa María por un hombre llamado Aurelio, que entregó a su primo Dulcidio, que a su vez entregó al nieto de Aurelio, el sacerdote Artemio. Este último restauró la iglesia, y entregó parte de sus propiedades a la iglesia de los Santos Pedro y Pablo, donde se ocuparon del cuidado de sus hijos, y el resto al sacerdote Modesto, bajo una condición: la iglesia debía ser transferida a un religioso, y preferiblemente a un religioso que perteneciese a sus familias. (Davies, 2007: 41)

<sup>215</sup> CDI 58 (10/1095); CSJP 90 (c.1046).

Todavía a lo largo de los siglos XI-XII, los monasterios e iglesias particulares seguían siendo parte del patrimonio aristocrático en Navarra.

Las familias no desarrollaron un vínculo especial con todos y cada uno de las iglesias y monasterios familiares. Tal y como veremos a continuación, pese a que los descendientes de Marcelo tuviesen en su poder un número destacable de monasterios, monasteriolos e iglesias, parecen mantener una relación especial solamente con una, con el monasterio de San Miguel de Ripa. Lo mismo parece suceder con los ejemplos que acabamos de evidenciar, donde lo que parece el monasterio o monasteriolo familiar fue transferido colateralmente entre los religiosos de la familia, que tendrían como labor principal ocuparse de la *memoria* familiar. Por consiguiente, el monasterio particular conseguía aunar a diversas ramificaciones familiares, esto es, diversas familias nucleares alrededor de un solo núcleo religioso, lo que seguramente funcionaba como mecanismo cohesionador frente a las prácticas de sucesión divisoria.

Los derechos sobre el monasterio de San Miguel de Ripa fueron compartidos entre todos los descendientes. Lo mismo sucedió con San Miguel de Ansoáin, entregado a Santa María de Pamplona, que fue tenido hasta por 25 individuos, organizados al menos en cinco grupos de hermanos. Todos debieron tener ancestros comunes. (Larrea, 1998:445) También tuvieron en hermandad el monasterio de Berceo, Diego Vélez y sus hermanos. Diego Vélez entregó su parte en a mediados del siglo X<sup>216</sup>. Desconocemos cómo fueron alienadas el resto de las partes. El ejemplo de un monasterio altoaragonés, San Pelayo de Gavín, donado en 1061 a San Juan de la Peña, es revelador: los derechos sobre dicho monasterio fueron tenidos en coherencia por ocho grupos de hermanos<sup>217</sup>. Cada una de las hermandades parecía estar gobernada, o al menos representada, por solo uno de ellos, que correspondía seguramente al hermano mayor, teniendo en cuenta que este solía tener preeminencia en otros contextos sobre los derechos familiares. No faltan ejemplos, sin embargo, en los que los monasterios particulares fuesen transferidos en línea directa y que, por lo tanto, no llegasen a cumplir ese rol cohesionador como lo podían llegar a cumplirlo en algunas ocasiones<sup>218</sup>.

Sea como fuere, a lo largo de los siglos XI-XII la propiedad laica de monasterios, monasteriolos e iglesias fue progresivamente desapareciendo a diferentes ritmos. El proceso de incorporación de entidades religiosas no tuvo lugar sin reticencias, como podremos vislumbrar a continuación a través de algunos ejemplos concretos: la alienación de un monasterio particular no conllevaba la pérdida de un bien cualesquiera, además de perder una fuente de rentas, también perdían el gobierno y control espiritual sobre dicho monasterio. Algunos donantes aseguraron, como Lope Enecones de Tajonar, que el canónigo que tuviese su iglesia de Tajonar una vez fuese

---

<sup>216</sup> BGD 358 ([www.ehu.eus/galicano/id358](http://www.ehu.eus/galicano/id358) - consultado 22/08/2018)

<sup>217</sup> CSJP 166 (1061).

<sup>218</sup> DML 113 (1084).

entregada a Pamplona, se ocupase de su memoria en el aniversario de su muerte, como de la memoria de su mujer y sus parientes<sup>219</sup>. Las reticencias aparecieron, según lo conservado a lo largo de las fuentes, en aquellos cenobios con los que la familia había desarrollado una relación de mayor carga simbólica, en aquellos monasterios e iglesias que podemos considerar monasterios familiares, cuyo gobierno espiritual estaba a cargo de un familiar religioso. Conjuntamente al proceso de alienación de monasterios, monasteriolos e iglesias, las familias aristocráticas del reino alienaron un sinnúmero de bienes inmuebles y muebles a los cenobios de Leire, Irache y la catedral de Pamplona.

### **3. Los descendientes de Marcelo, Íñigo López y Sancha Orióliz: patrones familiares a lo largo de las generaciones**

Entre los siglos XI-XII, seguramente no hubo familia aristocrática que no construyese relaciones con al menos alguna de las grandes abadías del reino. Al menos lo hicieron, y de manera cuantiosa, todos los descendientes de los barones o *seniores*, esto es, la aristocracia más cercana al poder real y que participó de los cargos, tenencias y honores ofrecidos por el monarca. Nos acercaremos a tres familias de gran relevancia en el reino, que nos revelaran qué patrones de donaciones pudieron seguir las familias de la alta aristocracia del reino a lo largo de varias generaciones. La costumbre y tradición familiar tuvo un evidente peso en la concatenación de las donaciones. No obstante, esta fue paralelamente compaginada con la diversificación de donaciones o alterada ante coyunturas e intereses que beneficiaron a los donantes<sup>220</sup>. Dueños de un patrimonio extenso y disperso a lo largo del reino, no dudaron en expresar su generosidad con respecto a las grandes abadías del reino de Navarra, fuesen aquellas localizadas en las cuencas de Pamplona y Lumbier-Aoiz, o fuesen los cenobios riojanos, castellanos o altoaragoneses.

Las primeras dos familias las trataremos conjuntamente. Comenzando por los descendientes del conde Marcelo, enraizados en Álava, acabaron por unirse por matrimonio a los descendientes de Íñigo López. En cuanto a los descendientes de Íñigo López, arraigaron gran parte de su patrimonio y poder en zonas fronterizas del reino, lo que influyó tanto su recorrido político como el destino de las donaciones. Los descendientes de Íñigo López son conocidos por la historiografía como el linaje de los Haro. No obstante, recordemos que entre los siglos XI-XII estas familias no se configuraban todavía como linajes. La gran mayoría de las donaciones, a excepción de una primera etapa orientada hacia Leire por los descendientes de Marcelo, bascularon hacia los grandes cenobios riojanos, principalmente San Millán de la Cogolla, pero

---

<sup>219</sup> CDP 242 (c.1142-1159).

<sup>220</sup> No es en ningún caso un fenómeno particular al reino de Navarra que las grandes familias construyesen patrones muy diversos, algunos más conservadores que otros, y que las familias diversificasen sus donaciones. Bouchard describió ejemplos varios en Borgoña para una cronología similar a la nuestra. (Bouchard, 1987:150-1069)

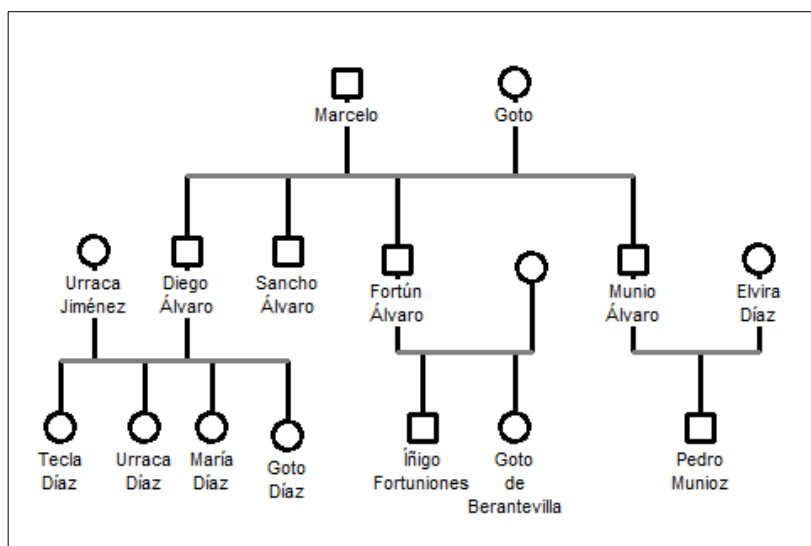
también Santa María de Nájera. Seguramente estimulados por la coyuntura política, los descendientes de Lope realizaron una cuantiosa concatenación en un breve periodo de tiempo a San Millán de la Cogolla. La relación construida a lo largo de las generaciones fue, en general, beneficiosa. Al igual que lo fue para los descendientes de Sancha Orióliz, nuestra segunda familia, quienes consiguieron beneficiarse de dichas relaciones, en esta ocasión con respecto a Leire y Santa María de Pamplona, pero que accedieron a estos beneficios de distinta manera. Estos últimos son conocidos como los Oteiza, pese a que tampoco se identificasen de tal manera, y se unieron a una familia también largamente conocida en la historiografía navarra, los Vela. Veamos a continuación.

#### **a. Familias en la frontera del reino**

Los descendientes del conde Marcelo ya han sido anteriormente destacados por estudiosos (Orlandis, 1976: 368-372; Fortún Pérez de Ciriza, 1985 y 1993:447-454). Marcelo, también conocido como Álvaro Díaz, fue conde de Álava, y estuvo además al frente de las tenencias de Grañón, Pancorbo, Marañón, y Término<sup>221</sup>. El conde Marcelo debió de haber sido un hombre cercano al monarca pamplonés, quien le confió territorios limítrofes en constante tensión con territorios castellanos. (Pescador Medrano, 1999:112) Los descendientes de Marcelo llegaron a aunar un patrimonio que se extendió a lo largo del Ebro, entre tierras castellanas, riojanas y navarras. (Pérez de Ciriza, 1985:339) Encuadrados los territorios alaveses en el reino de Navarra, una de las grandes familias aristocráticas alavesas también orientó sus redes hacia el cenobio de Leire, quien vivía por aquel entonces una de sus etapas más gloriosas.

---

<sup>221</sup> Aitor Pescador Medrano, propuso señalar una donación a San Millán de la Cogolla en el año 1029, realizada por el *senior* Diego Álvaro de Asturias, donde uno de los hijos, llamado Álvaro Díaz —o Marcelo— aparecía entre los confirmantes. (Pescador Medrano, 1999:112) Por el contrario, L.J. Fortún Pérez de Ciriza sugirió a Diego Sánchez, teniente de Portilla, como padre de Marcelo, hecho que podría explicar que parte del patrimonio familiar tuviese origen en las cercanías del Ebro. En cuanto a su mujer, Goto, podría haber sido descendiente de Munio González, familia condal alavesa hasta entonces, lo que podría explicar la incorporación de Marcelo al gobierno de Álava, y la desaparición del conde Munio Muñoz a partir de 1053. L.J. Fortún Pérez de Ciriza añade el nombre de uno de los hijos de la pareja, Munio, como argumento. (Pérez de Ciriza, 1985:341 y 343)



11. Los descendientes del conde Marcelo.

### Las donaciones a Leire y el monasterio de San Miguel de Ripa

Atestamos al conde Marcelo por vez primera en la donación del monasterio de Oiuni, fechado entre 1055-1063, que había tenido junto a Ramiro Sánchez, Gonzalo Álvarez, Vela González y Guideri Guideriz<sup>222</sup>. En 1066, el *senior* Marcelo y Goto donaron a Leire la heredad que tenían en Arrariaráin, y que habían conseguido a raíz de una permuta con Vela Illurdoz<sup>223</sup>. Algunos años después, en 1071, el matrimonio donó junto a sus hijos la iglesia de San Miguel de Ripa<sup>224</sup>, con su villa Ripa, Santa Gema, Arrariaráin y la tercera parte de Pangoa al monasterio de Leire, para que introdujesen la regla de San Benito. El avance de la reforma estimuló de manera evidente a finales del siglo XI la alienación de monasterios e iglesias particulares. Asimismo, ordenaron que fuese entregada una renta anual de setenta sueldos de plata al monasterio de Leire para que el incienso y la cera del cenobio fuese iluminado en ceremonias y oraciones<sup>225</sup>. Dicha donación fue posteriormente confirmada por sus hijos y nietos. Según de L.J. Fortún Pérez de Ciriza, estas confirmaciones habrían sido la respuesta de una coyuntura política concreta, que provocó la pérdida de derechos del cenobio legerense sobre los bienes entregados por Marcelo y Goto.

El reino de Pamplona perdió sus influencias en el territorio alavés tras la muerte de Sancho IV el de Peñalén, y la diócesis de Álava fue transferida a Calahorra tras el reparto territorial entre Alfonso VI de Castilla y Sancho Ramírez en 1087. (Fortún Pérez de Ciriza,

<sup>222</sup> CDI 27 (1055-1063).

<sup>223</sup> DML 79 (1066).

<sup>224</sup> San Miguel de Ripa pudo haberse situado como muchos estudiosos señalan en la ribera alta alavesa, junto a la villa de Ripa. Por el contrario, otros defendieron su localización riojana, monasterio que fundó posteriormente la aldea hoy conocida como Ribas de Tereso. (Ruiz de Loizaga, 1997).

<sup>225</sup> DML 93 (1071).



1985:344) Munio Álvaro donó, así, a San Miguel de Ripa el monasterio de Berganza junto a sus pertenencias y collazos, por el alma de su hermana Sancha. Entregó como fiadores a su madre Goto, y a sus hermanos, entre los cuales uno de ellos, Álvaro, pudo haber sido el abad del monasterio<sup>226</sup>. J.L. Fortún Pérez de Ciriza destacó la ausencia de referencias a la autoridad de Leire, y la presencia de un abad en dicho monasterio, en lugar de un *prepositum* o *decanum*, como correspondía. (Fortún Pérez de Ciriza, 1985:344) Esta supuesta pérdida pudo haber tenido su razón de ser como una forma de resistencia a la reforma. (Fortún Pérez de Ciriza, 1985:346) Desconocemos si existió una verdadera pérdida de derechos por parte del cenobio legerense sobre San Miguel de Ripa, o si se trató de una forma de afianzar y confirmar la donación de los primogenitores, teniendo además en cuenta la coyuntura adversa en el control del territorio alavés de Pamplona, y el desarrollo dificultoso de la implantación de la reforma. Sea como fuere, las confirmaciones vinieron a partir de 1109, y fueron iniciadas por Diego Álvaro.

Diego Álvaro confirmó la donación de sus padres haciendo la entrega de su parte de San Miguel de Ripa el 25 de julio de 1109, con su hermano Munio Álvaro de fiador<sup>227</sup>. Munio Álvaro reconoció un año después la donación de sus padres, y entregó su parte<sup>228</sup>. No obstante, decidió conservar de manera vitalicia la parte que había intercambiado con su hermano Sancho Álvaro. Añadió a la donación la decanía de San Cipriano de Dordóniz. Al año de que Diego Álvaro iniciase el proceso de confirmación, el abad Raimundo le entregó los mezquinos de Añorbe y Tirapu, para que los tuviese *in fidelitate* al monasterio. El monasterio se reservó un excusado, llamado Eneco López, y todo el censo anual de sal que debían dichos mezquinos. Una vez falleciese, los mezquinos debían ser devueltos al monasterio<sup>229</sup>. La confirmación del resto de las partes llegaría años después. El 29 de mayo de 1113, Munio Álvaro entregó junto a su mujer Elvira Díaz, la parte intercambiada con Sancho Álvaro que había retenido hasta entonces, al monasterio de Leire. Asimismo, donó por su alma y por el alma de su hijo Pedro Munioz, las iglesias Soto y Cornava con todo lo que les pertenecía y unas casas de Cornava, que fueron de don Ambroz, con sus pertenencias<sup>230</sup>. La mujer de Munio, Elvira Díaz, añadió la donación de San Pedro de Cuzu, que seguramente consistía en parte de su dote: dicho monasterio parecía corresponder al patrimonio familiar de los Álvaro, según indica una donación anterior de Andregoto, nieta de Marcelo y Goto, a San Miguel de Ripa y a Leire, del sobredicho monasterio<sup>231</sup>. Finalmente, los nietos Eneco Fortuñones y su hermana Goto de Berantevilla

---

<sup>226</sup> DML 222 (c.1108).

<sup>227</sup> DML 224 (1109).

<sup>228</sup> DML 230 (06/01/1110).

<sup>229</sup> DML 178 (11/04/1100).

<sup>230</sup> “Ego igitur iam nominatus Munio Albaroiz, dono et concedo illud monasterium de Berganz, cum illa mea parte de monasterio de Ripa quam retinueram diebus meis in voce fratris mei de senior Sancio Albaro, data prius mea parte Deo.” DML 254 (1113).

<sup>231</sup> DML 239 (1110).

confirmaron la donación de sus abuelos entregando su parte y reconociendo, además, la renta anual de setenta solidos al cenobio<sup>232</sup>. Androgoto añadió ese mismo año la donación de diversos monasterios por alma de sus abuelos Marcelo y Goto, y todos los hijos e hijas de estos, fallecidos o vivos<sup>233</sup>.

San Salvador de Leire no fue el único cenobio escogido por la familia del conde Marcelo con el que establecer relaciones. Tras el fallecimiento de Marcelo, su mujer Goto donó en 1087 por el alma de su marido el monasterio de Santa María de Rodenzo y dos tierras en San Miguel de Álava a San Millán de la Cogolla<sup>234</sup>. La familia se orientó, así, hacia una de las sedes principales de la diócesis de Calahorra, seguramente una vez tuvo lugar la partición del reino y la incorporación de Álava en Calahorra. La donación se llevó a cabo junto a sus hijos Munio Álvaro, Sancho Álvaro, Diego Álvaro y Fortún Álvaro. Entre los descendientes del matrimonio, destacó Diego Álvaro, quien consiguió casar a su hija Tecla con el conde Lope Íñiguez, hijo de Íñigo López, que encontramos gobernando Vizcaya y Durango<sup>235</sup>. Los descendientes del conde Lope, cuyo patrimonio se extendió por tierras vizcaínas y riojanas, mantuvieron relaciones muy estrechas con San Millán de la Cogolla.

Año	Donantes	Objeto donado	Monasterio
1055-1063	Marcelo Ramiro Sánchez Gonzalo Álvarez Vela González	monasterio de Oiuni	Irache
1066	Marcelo Goto	heredad en Arrariaráin	Leire
1071	Marcelo Goto hijos	San Miguel de Ripa villa de Ripa Santa Gema Arrariaráin tercera parte de Pangoa	Leire
1087	Goto Munio Álvaro Sancho Álvaro Diego Álvaro Fortún Álvaro	Santa María de Rodezno dos tierras en San Miguel de Álava	San Millán de la Cogolla
c.1108	Munio Álvaro	monasterio de Berganza	San Miguel de Ripa
1109	Diego Álvaro	San Miguel de Ripa	Leire
1110	Munio Álvaro	San Miguel de Ripa decanía de San Cipriano de Dordóniz	Leire

<sup>232</sup> DML 238 (1110). El documento 93 hace referencia a un censo anual de setenta sueldos. El documento 238, sin embargo, se refiere a un censo de sesenta sueldos. Seguramente se trata de un error del copista quien habría obviado un décimo.

<sup>233</sup> DML 239 (1110).

<sup>234</sup> BCD 206 (1087). ([www.ehu.eus/galicano/id206](http://www.ehu.eus/galicano/id206) - consultado 26/05/2018).

<sup>235</sup> Lope Íñiguez es considerado el primer antecesor de lo que posteriormente se consolidaría como el linaje de Haro.

1113	Munio Álvaro Elvira Díaz	San Miguel de Ripa (la parte de su hermano Sancho)/iglesias de Soto y Cornava/casas de Cornava	Leire
	Elvira Díaz	San Pedro de Cuzu	
1100	Eneco Fortuñones Goto	San Miguel de Ripa	Leire
		Santa María de Rodezno San Julián de "Carboneca" San Miguel de "Mercora" Santa María de "Yrzu" Santa María de "Ocozta" San Cipriano de Dordoniz San Pedro de "Cuisu" Berantevilla San Vicente de Apellániz San Martín de "Buztunica" San Tirso de Arravia Obécuri San Jorge de "Anguztiana"	
1100	Andregoto		Leire

### Los descendientes del conde Íñigo López

El conde Íñigo López apareció estrechamente unido al monasterio de San Millán de la Cogolla, además de realizar donaciones puntuales a otros cenobios como San Juan de la Peña, San Salvador de Oña y Santa María de Nájera. En una primera etapa, el matrimonio donó bienes con origen en el territorio vizcaíno: en 1051, el conde donó junto a su mujer Toda, en 1051, el monasterio de Santa María de Axpe, en Busturia, con la condición de que a la muerte del obispo este pasase a ser parte de San Millán<sup>236</sup>. Dos años después, el matrimonio entregó la parte que tenían del monasterio de San Juan de Gaztelugatxe, junto a lo que le pertenecía, algunas heredades en Bermeo y Erkoreka, junto a otros pequeños monasterios, al monje Zianno, de San Juan de la Peña<sup>237</sup>. Parece ser que dicha donación de San Juan de Gaztelugatxe fue confirmada por el matrimonio posteriormente. El monje Zianno podría tener en vida dicho monasterio, y una vez fallecido, podría entregárselo a quien quisiera. En lo que al patrimonio que correspondía a dicho cenobio, la mitad debía ser entregado en donación *pro anima*, y la otra mitad quedaría a disposición de la voluntad del monje.

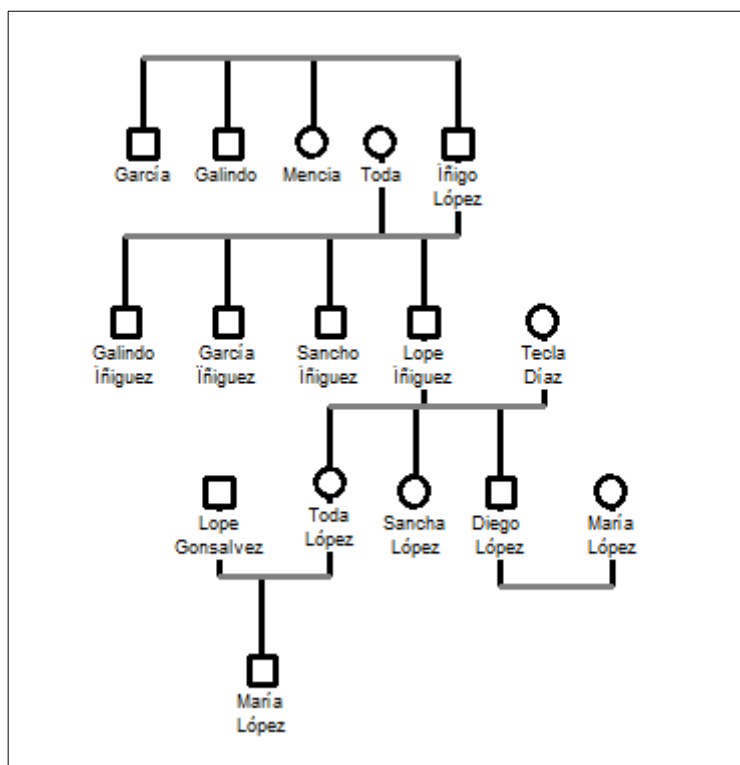
Algún tiempo después, en el año 1070, seguramente tras el fallecimiento de uno de sus hijos, el matrimonio donó a San Millán por el alma de su hijo Sancho Íñiguez, las heredades de Gorrítiz, los palacios que tenían en Madariaga, algunas tierras de Urrengueña de Yuso, entre otras heredades, junto a sus hijos de testigos, Lope, García y Galindo<sup>238</sup>. El patrimonio alienado

<sup>236</sup> BGD 572 ([www.ehu.es/galicano/id572](http://www.ehu.es/galicano/id572) - consultado 17/08/2018).

<sup>237</sup> CSJP 107 (1053).

<sup>238</sup> BGD 574 ([www.ehu.es/galicano/id574](http://www.ehu.es/galicano/id574) - consultado 17/08/2018).

pertenecía al territorio vizcaíno a lo largo de las primeras donaciones, una característica que cambió a partir de la siguiente donación.



## 12. Los descendientes del conde Íñigo López.

En 1076, Íñigo López donó la villa de Camprovín, con sus dependencias, y San Millán de Deyo, por el alma de su mujer Toda, con Diego Álvaro de testigo, y sus hermanos García, Galindo y su hermana Mencía<sup>239</sup>. Parece ser que los hijos del matrimonio recibieron los nombres de los hermanos de Íñigo, García y Galindo. Esta vez el patrimonio entregado tenía su origen en tierras riojanas. El patrimonio familiar de la familia se extendió, por lo tanto, al menos desde el territorio vizcaíno al riojano, además de poder gobernar tenencias fronterizas como las de Nájera o la de Haro. Algunos años después, en 1087, el hijo de Íñigo López, Galindo se entregó a San Millán junto a todos los bienes que tenía en Vizcaya, Álava y Nájera<sup>240</sup>.

Siguiendo una lógica geográfica, el cenobio de San Millán de la Cogolla fue el monasterio escogido por los descendientes, con el cual se relacionaron a lo largo de al menos tres generaciones. Desapareció así toda relación que pudieron haber construido los descendientes de Marcelo con el monasterio de Leire, en la etapa de resplandor del cenobio, una vez Tecla contrajo matrimonio. Desconocemos si otras ramificaciones familiares mantuvieron dichas relaciones.

<sup>239</sup> BGD 63 ([www.ehu.es/galicano/id63](http://www.ehu.es/galicano/id63) - consultado 17/08/2018).

<sup>240</sup> BGD 577 ([www.ehu.es/galicano/id577](http://www.ehu.es/galicano/id577) - consultado 24/08/2018).

Entre los descendientes de Íñigo López, Lope Íñiguez fue entre 1061 y 1067 un personaje muy presente en la corte de Sancho IV el de Peñalén, cumpliendo las labores de *offertor*, *fertorarius*, *stabularius* o *tallator*, e incluso ejerciendo entre 1064-1075 labores en el gobierno de la ciudad de Nájera. (Baurý, 2011:56) Lope contrajo matrimonio con Tecla Díaz, hija de Diego Álvaro como ya hemos podido constatar. Este matrimonio pudo ser una estrategia para afianzar el poder de estas dos familias tras el asesinato de Sancho en 1076, y la partición del reino entre Sancho Ramírez de Aragón y Alfonso VI de Castilla y León. (Baurý, 2011:56) Alfonso VI se hizo con la parte occidental del reino, con las tierras riojanas incluidas. (Larrea, 1998:3599 A partir de entonces, los descendientes de Marcelo desaparecieron entre las donaciones a Leire, y encontramos su continuidad enlazada a los descendientes del conde Lope, y orientada hacia el poder castellano. En cuanto a Íñigo López, no pudo conservar la tenencia de Nájera, que fue entregada a un noble de confianza de Alfonso VI, de León y Castilla (1072-1109), García Ordóñez. No obstante, su hijo Lope Íñiguez pudo finalmente recuperar hacia 1081 el título de conde, y el gobierno de Vizcaya, Guipúzcoa y Álava. Asimismo, tras el fallecimiento del conde García Ordóñez en 1109, el hijo de Lope, Diego López, recuperó las tenencias de Nájera y Grañón. Es reveladora la adjudicación de un privilegio por la reina Urraca, que renunció a favor del aristócrata el poder de la justicia real en sus tierras. (Baurý, 2011:57)

Entre 1079-1104, Lope Íñiguez y su mujer Tecla realizaron diversas donaciones, hasta nueve a San Millán de la Cogolla, dos a San Juan de la Peña y una Santa María de Pamplona. Destacó como protagonista de estas donaciones la labor de Tecla. Esta etapa de donaciones coincidió con el proceso de reincorporación de la familia en la élite del reino de Castilla, con la recuperación del título de conde y el gobierno de Vizcaya y Guipúzcoa, y finalmente una vez fallecido García Ordóñez, la recuperación de las tenencias de Grañón y Nájera. Las donaciones *pro anima* fueron seguramente parte de los mecanismos que los reintegraron en las redes de fidelidad de los monarcas navarros y castellanos. Sobre todo, teniendo en cuenta que Alfonso VI de Castilla recibió el apoyo de San Millán de la Cogolla. (Larrea, 1998:359)

En 1079, Tecla donó a San Millán con el consenso de su marido el conde Lope Íñiguez, algunos collazos de Hiniestra, parte de la iglesia de Hornillos y una serna localizada junto a San Juan<sup>241</sup>. Lope Íñiguez y su mujer Tecla donaron en 1082, al monasterio de San Millán, el monasterio de San Vicente de Ugarte, en Vizcaya, con los hermanos de Lope, García Íñiguez y Galindo Íñiguez de testigos<sup>242</sup>. Ese mismo año, el matrimonio ofreció un collazo junto a su familia en Cornikiz, Vizcaya<sup>243</sup>. En 1084, el matrimonio intercambió dos viñas y un solar poblado en Zambrana por una herrén en Tosantos por, patrimonio localizado en la zona de Haro y Briviesca.

---

<sup>241</sup> BGD 385 ([www.ehu.es/galicano/id385](http://www.ehu.es/galicano/id385) - consultado 18/08/2018).

<sup>242</sup> BGD 571 ([www.ehu.es/galicano/id571](http://www.ehu.es/galicano/id571) - consultado 18/08/2018).

<sup>243</sup> BGD 575 ([www.ehu.es/galicano/id575](http://www.ehu.es/galicano/id575) - consultado 24/08/2018).

Entre los confirmantes nos encontramos a los hermanos del conde, García Íñiguez y Galindo Íñiguez<sup>244</sup>. Fallecido el conde Lope, su mujer Tecla donó en memoria de su difunto marido, en 1093, el monasterio de Albóniga, con todo lo que le pertenecía. La donación fue secundada por la *laudatio* de sus hijos<sup>245</sup>. Tras el fallecimiento de su marido, Tecla también donó a Santa María de Pamplona, en 1094, la hacienda de Villarta con sus heredades y collazos por la memoria de su marido Lope, lo que le pertenecía de “Semmesot”, a excepción de las viñas, y donó el diezmo de la villa de Bañares<sup>246</sup>. La donación se realizó con la *laudatio* de sus hijos Diego, Sancho, Toda, Sancha y Teresa. Unos años más tarde, Tecla se entregó en 1104 a San Millán junto a su palacio, collazos y varias posesiones más que tenía en las villas de Santiago, San Pedro, Bañares y Naharruri (Casalarreina) por parte de su padre Diego Álvaro en Hornillos y sus immediateces, con la confirmación de la totalidad de sus hijos, una vez más<sup>247</sup>.

Año	Donantes	Monasterio
1051	Íñigo López Toda	San Millán
1053	Íñigo López Toda	monje Zianno San Millán
1070	Íñigo López Toda	San Juan de la Peña
1076	Íñigo López Diego Álvaro García Galindo Mencia	San Millán
1079	Tecla Lope Íñiguez	San Juan de la Peña
1082	Lope Íñiguez Tecla Lope García Galindo Íñiguez	San Millán
1082	Lope Íñiguez Tecla	San Millán
1087	Galindo	San Millán
1093	Tecla hijos	San Millán
1094	Tecla Diego Sancho Toda Sancha Teresa	Santa María de Pamplona

<sup>244</sup> BGD 514 ([www.ehu.es/galicano/id514](http://www.ehu.es/galicano/id514) - consultado 24/08/2018.)

<sup>245</sup> BGD 576 ([www.ehu.es/galicano/id576](http://www.ehu.es/galicano/id576) - consultado 17/08/2018).

<sup>246</sup> CDP 55 (01/1094).

<sup>247</sup> BCG 632 (1104) ([www.ehu.es/galicano/id632](http://www.ehu.es/galicano/id632) - consultado 26/05/2018).

1104	Tecla	San Millán
1107	Toda López	San Salvador de Oña
1121	Toda López María López Diego López María López	Santa María de Nájera

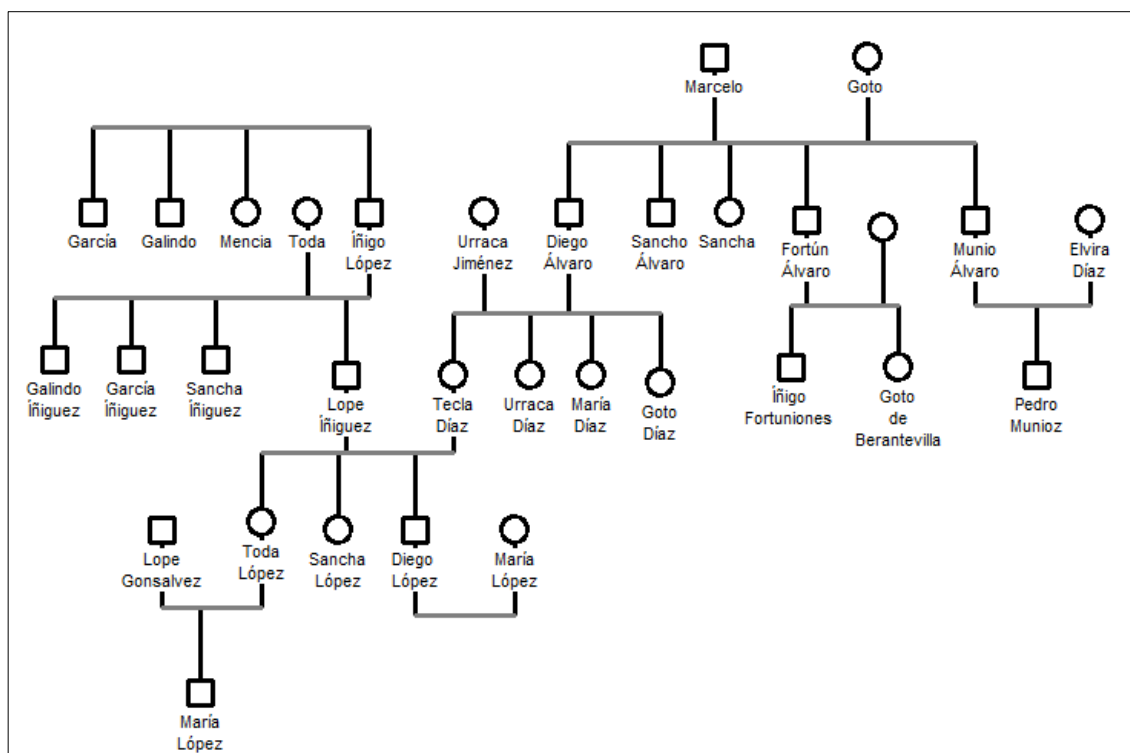
Las últimas noticias de las que disponemos evidencian la ruptura de esta relación construida por los primogenitores con San Millán de la Cogolla. A Toda López la encontramos realizando una donación al monasterio castellano de San Salvador de Oña en 1107 del monasterio de Santa María de Arrigorriaga, por el alma de sus padres, el conde López y la condesa Tecla.<sup>248</sup> La volvemos a encontrar junto a su hija María López donando *post obitum* una casa en Anguciana a Santa María de Nájera en 1121, por su salvación y la memoria de sus padres y Lope Gonsalvez, quien seguramente fue su difunto marido. La donación se cerró con su hermano Diego López y su mujer María López de testigos, entre muchos otros testigos<sup>249</sup>. Tres años después, Diego López se enfrentó en una revuelta feudal a Alfonso I el Batallador, a raíz seguramente de una relación de fidelidad no suficientemente provechosa para este primero.

Puede ser que Diego López mantuviese vínculos de fidelidad con dos señores rivales, Urraca de Castilla y Alfonso I el Batallador tras la ruptura del matrimonio. Al menos hasta 1123, Diego López pareció mantener buena relación con el rey de Pamplona y de Aragón. Seguramente a raíz del descontento de estos vínculos, marginado a ser parte de la nobleza periférica, desde finales de 1123 y principios del siguiente año este dio comienzo a una revuelta feudal contra Alfonso I, junto a Ladrón, también parte de esa nobleza de la periferia. (Lema Pueyo, 2008:312-313) La revuelta fue apagada por Alfonso el Batallador, y los territorios gobernados por Diego López rescatados. Diego López fue expulsado de estos y la tenencia de Nájera fue a parar a manos de un magnate fiel a su figura, Fortún Garcés Cajal, quien se mantuvo como gobernador de la tenencia hasta 1134. Finalmente, Ladrón se reconcilió con el rey, participó en el asedio de Bayona, e incluso ejerció la tenencia de Haro, en sustitución a Diego López. (Fortún Pérez de Ciriza, 2000:442-443) Por el contrario, los descendientes de Diego López seguirían desde entonces orientados hacia el poder castellano.

---

<sup>248</sup> CDSO 127 (1107).

<sup>249</sup> CSMRN 33 (1121).



13. Desde el conde Marcelo hasta los descendientes del conde Lope<sup>250</sup>.

#### b. Entre San Salvador de Leire y Santa María de Pamplona.

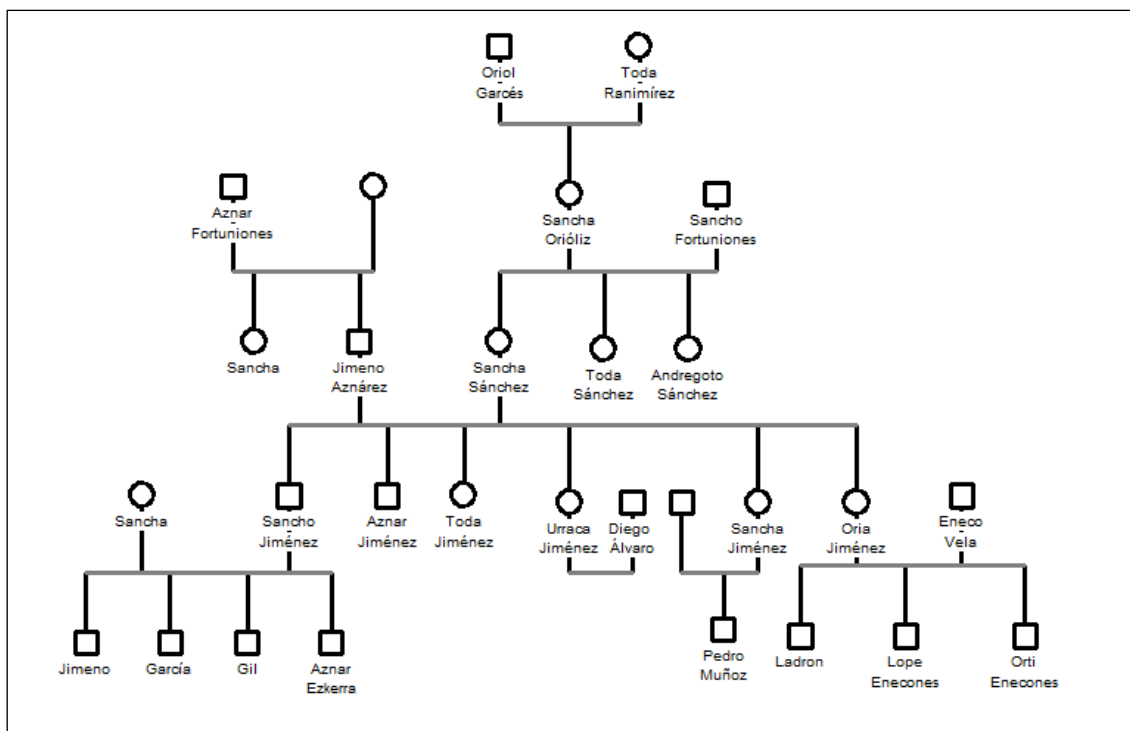
Los descendientes de Oriol Garcés<sup>251</sup> fueron una de las grandes familias del reino hasta su desaparición a mediados del siglo XII. Hasta entonces, nos encontramos a diversas ramificaciones de la familia ocupando cargos, tenencias y honores de gran relevancia. Además de con la monarquía, la familia construyó lazos importantes a lo largo de cinco generaciones principalmente con el cenobio de Leire, San Miguel de Excelsis y Santa María de Pamplona. Contrastaría con los patrones seguidos por los descendientes de Lope Íñiguez, más unidos al cenobio de San Millán y a otros cenobios riojanos y castellanos. Oriol Garcés, miembro de la curia de García de Nájera en 1047, se unió a Toda Ramírez. De este matrimonio conocemos a su hija Sancha Orióliz, a quien casaron con el teniente de Pancorbo, Sancho Fortuniones, cuyas posesiones se extendieron por la zona de Briviesca en Burgos. Sancha Orióliz y Sancho Fortuniones tuvieron a Sancha Sánchez y Toda Sánchez. Sabemos de Sancha Sánchez que se habría casado con Jimeno Aznárez, hijo de Aznar Fortuniones, que había sido miembro de la curia del rey, cumpliendo algunos cargos y haciéndose con la tenencia de Huarte (1024-1058). (Yregui

<sup>250</sup> El análisis prosopográfico ha sido realizado con la ayuda de trabajos anteriormente realizados. (Orlandis, 1976: 368-372; Fortún Pérez de Ciriza, 1985 y 1993:447-454)

<sup>251</sup> La historiografía conoce a esta familia como el linaje de los Oteiza. No obstante, tal y como hemos podido constatar a lo largo de este trabajo, los grupos familiares no se habían constituido como linajes a lo largo de los siglos XI-XII, y no habrían configurado su identidad alrededor de un topónimo. Por consiguiente, nos abstendremos a hacer referencia a estos como el linaje de los Oteiza. Lo mismo sucede con los Vela o los de Haro, troncos familiares que se formaron como linajes con posterioridad a la cronología que nos repercute.



Catalayud, 1988:234) Sancha Sánchez habría tenido junto a Jimeno Aznárez a los hijos Toda Jiménez, Sancho Jiménez, que fue teniente de Estella entre 1104-1109, Aznar Jiménez, Urraca Jiménez y Oria Jiménez. La familia derivada de Sancha Orióliz desapareció en esta generación. No obstante, parte de la herencia de esta familia fue incorporada al patrimonio de otras dos familias de magnates gracias a las uniones matrimoniales: Urraca Jiménez se casó con Diego Álvaro, descendiente del conde Marcelo, y Oria Jiménez con Eneco Vela.



#### 14. Los descendientes de Sancha Orióliz.

El primer documento con el que contamos consistió en una venta, realizada por Sancha Orióliz y su hija. Sancha Orióliz y su hija Sancha Sánchez vendieron algunas villas que tenían por mil sueldos de plata en 1065 al monasterio de Leire<sup>252</sup>. Tres años más tarde, Sancha Sánchez, ya casada, incorporó junto a su marido Jimeno Aznárez el monasterio de San Miguel, situado junto a Zuazo en Araquil, con todo lo que pertenecía a este, a Santa María de Pamplona<sup>253</sup>. Un documento posterior, fechado en 1070, nos indica que seguramente Jimeno Aznárez habría fallecido para entonces: el presbítero de San Miguel, Fortún Aznárez, seguramente hermano de Jimeno, aceptó someterse a la autoridad del obispo de Pamplona, aceptando que habitaba en San Miguel por concesión de este desde que el monasterio fue donado por Jimeno Aznárez<sup>254</sup>. El presbítero Fortún viviría en San Miguel por licencia del obispo de Pamplona rogando por sus pecados y por la memoria de Jimeno. Una vez más, la incorporación de monasterios particulares

<sup>252</sup> DML 75 (1065).

<sup>253</sup> CDP 21 (1068/04/14?).

<sup>254</sup> CDP 22 (1070).

a los grandes cenobios no tuvo lugar sin reticencias, y de la misma manera que pudo suceder con el ejemplo de San Miguel de Ripa, la instauración de la nueva jerarquía eclesiástica no fue tan sencilla. En esta ocasión, Santa María buscó la subordinación del presbítero Fortún, cinco años después de que la donación tuviese lugar.

La donación conyugal que tuvo lugar a Santa María de Pamplona siguió seguramente un patrón propio de la familia de su marido Jimeno Aznárez, entregando un monasterio consagrado a San Miguel en el valle de Araquil, donde también se levantó el monasterio de San Miguel de Excelsis, ya dependiente de Pamplona. El resto de las donaciones de la línea de Sancha Orióliz siguieron unidas a Leire. Tras una disputa entre Sancha Sánchez y los familiares de su difunto marido en 1083, a raíz de haber retenido la villa de Garrués<sup>255</sup>, Sancha recibió la herencia que le correspondía por parte de su madre, que consistió en el monasterio de Santa María de Zabalza, la villa de Zabalza junto a la iglesia San Andrés, la villa de Idocin junto a la iglesia de Santa Cecilia, la iglesia de Iga, y varias heredades en Enériz, Tricio y Obamos<sup>256</sup>. A finales del siglo XI, las iglesias particulares seguían siendo transmitidas con total normalidad entre parientes.

Seguramente tras el fallecimiento de sus hijas, Sancha Orióliz entregó en 1087 las heredades que debían pertenecer a sus hijas al monasterio de Leire, y que acabamos de listar, por la salvación de sus padres Oriol Garcés y Toda Ranimírez, y por la salvación del alma de sus hijas<sup>257</sup>. En 1094, la hija de Sancha Sánchez, Toda Jiménez, donó siguiendo el patrón marcado por su abuela un monasterio situado encima de Santa María de Zabalza junto a sus heredades y añadió el monasterio de Iga, el monasterio de Athea, junto a otros bienes que le pertenecía por herencia y localizados en las inmediaciones de Zabalza.<sup>258</sup> Un año después, en 1095, Aznar Jiménez de Oteiza, hermano de Toda Jiménez, donó por el alma de su padre Jimeno Aznárez, y su abuelo Aznar Fortuniones, el monasterio de San Juan de Oteiza con sus posesiones al monasterio de Leire, incluidas las que tenía su tía Sancha, una vez su tía Sancha hubiese fallecido. Asimismo, donó los diezmos de su palacio de Oteiza, donó la villa de Ariz, tal y como la había donado su abuela Sancha a Santa María de Elizaberria y a Leire, y también confirmó la donación de la villa de Garrués, entregada por su padre Jimeno, y sabemos que contestada por su madre posteriormente<sup>259</sup>. La herencia recibida tanto por vía paterna como materna fue entregada a Leire. El 15 de febrero de 1102, su tía Sancha prometió la donación *post mortem* de las heredades que tenía en San Juan de Oteiza junto a su sobrino Aznar Jiménez, que donó también *post mortem* el

---

<sup>255</sup> DML 110 (1083).

<sup>256</sup> DML 113 (1084).

<sup>257</sup> DML 123 (1087).

<sup>258</sup> DML 144 (1094 junio-diciembre).

<sup>259</sup> DML 149 (1095).

décimo del palacio de Oteiza con toda la raíz que tenía en San Juan de Oteiza por su padre. Aznar Jiménez volvió a confirmar dicha donación una vez volvió de Jerusalén<sup>260</sup>.

No obstante, en 1097 decidieron querellarse Aznar Jiménez, su hermano Sancho Jiménez, junto a sus hermanas a Leire por los bienes donados por su abuela Sancha: consiguieron llegar a un acuerdo y recuperar las villas de Ariz y Enériz, y el palacio de Villatuerta, mientras que el monasterio de Santa María de Elizaberria de Zabalza y la villa de Zabalza junto a su iglesia y la iglesia de San Quirico se quedaron en manos de Leire. Diego Álvaro, descendiente del conde Marcelo, e Íñigo Vela fueron fiadores en dicho pleito por sus respectivas mujeres, Urraca Jiménez y Oria Jiménez<sup>261</sup>. En un solo documento atestamos la presencia de miembros de tres de las familias más importantes del reino. Finalmente, la viuda de Sancho Jiménez, Sancha, donó junto a sus hijos en 1116 el palacio de Villatuerta que habían recuperado del monasterio, y hacían otras donaciones a Santa María de Elizaberria, tal y como lo había dispuesto Sancha Oriol en sus últimas voluntades. Sancha se reservó el usufructo vitalicio de estas últimas heredades<sup>262</sup>. Esta fue la última donación adjudicada a Leire, ya establecida con anterioridad por Sancha Orióliz.

Tras el pleito al monasterio de Leire, la dinámica de donaciones comenzó a orientarse a partir de principios del siglo XII, hacia Santa María de Pamplona, coincidiendo con la tónica general del aumento de afluencia de donaciones en Santa María con la consagración y la construcción del claustro. Así, algunas de las heredades recuperadas tras el pleito fueron transferidas a Pamplona. ¿Tuvo dicho pleito su razón de ser en esta nueva basculación hacia Pamplona? Si bien B. Rosenwein detectó cómo una serie de donaciones, reclamaciones, y redonaciones a Cluny permitían crear consolidar lazos entre los parientes tanto donantes como querellantes con el cenobio (Rosenwein, 1989:49-65), los descendientes de Sancha Orióliz reclamaron la propiedad de algunos bienes no con el objetivo de devolvérselo en un futuro, sino para entregárselo a otra entidad que tal vez pudiese ofrecerle mayor beneficio. En esta ocasión fue Santa María de Pamplona el centro escogido por los parientes, coincidiendo con los primeros pasos del auge de la catedral con el comienzo de la construcción del claustro.

### **Un cambio en la orientación de la tradición familiar**

Sancha Jiménez decidió partir al Santo Sepulcro en 1104. Con anterioridad a su partida, se aseguró de dejar redactado el testamento: en primer lugar, donó a Santa María de Pamplona una heredad que tenía en la villa de Enériz, por herencia de su madre Sancha Sánchez. Recordemos que la villa de Enériz fue recuperada tras el pleito con Leire. El resto de las heredades que tuvo por parte de su abuelo Sancho Fortuniones las donó también a Santa María de Pamplona,

---

<sup>260</sup> DML 192 (1102/02/15).

<sup>261</sup> DML 157 (1097).

<sup>262</sup> DML 261 (1116).

excepto una mujer llamada Urraca Muñoz con toda su heredad, que fue concedida en herencia a su sobrina Toda Sánchez, siempre y cuando fuese una buena mujer. Si no lo fuere, dicha herencia sería transferida a Santa María de Pamplona. En segundo lugar, donó la mitad de una viña que tenía en la villa de Alzuza, puesta a trabajar por ella, por su salvación, a la alberguería de Santa María de Pamplona, y la otra mitad por la memoria de su hermana Andregoto Jiménez. Donó, además, a San Miguel de Excelsis un deudor con su heredad por su memoria. Finalmente, entregó el resto de las heredades y villas que tenía a su hijo Pedro Muñoz, y a sus descendientes si tomase mujer y los tuviese. Si Pedro Muñoz muriese sin descendientes, la mitad de su herencia debía ir a San Salvador de Leire, y la otra mitad a Santa María de Pamplona. El testamento fue redactado con la *laudatio* de su hijo Pedro<sup>263</sup>.

Tras la marcha de Sancha Jiménez y las donaciones *pro anima* a Santa María de Pamplona, su hermana Oria Jiménez recibió, junto a su marido, del obispo de Pamplona, la heredad de Enériz de manera vitalicia, heredad que había sido entregada por Sancha a Santa María de Pamplona. El obispo Pedro le adjudicó dicha heredad con la condición de que Oria y su marido se encargasen de la memoria de sus padres y su hermana realizando un servicio para el día de San Andrés<sup>264</sup>. El 23 de abril de 1129 entregó finalmente todo lo que tenía por parte de su madre y su padre en Enériz a Santa María de Pamplona, con la *laudatio* de sus hijos Lope, Ladrón y Ortí, y por el alma de su padre Jimeno Aznárez, su marido Eneco Vela, y por el alma de su tía Andregoto Sánchez como de su hermana Toda Jiménez<sup>265</sup>. La villa de Enériz acabó finalmente en manos de la condesa Tecla, como hemos podido constatar con anterioridad. A partir de este momento perdemos a los descendientes de Sancha Orióliz, que a partir de principios del siglo XII decidieron bascular su poder del monasterio de Leire a Pamplona, lo que parece que fue una decisión favorecedora para la familia. Otros grupos familiares también buscaron beneficios de estas relaciones.

#### **B. Negociando con los monjes: entre donaciones y pleitos.**

La concatenación de donaciones familiares fue un fenómeno complejo que abrió un espacio de negociación entre los grandes señoríos monásticos y las familias aristocráticas. Los efectos que podía tener construir una relación permanente o puntual con un cenobio no fueron siempre evidentes. Cabía la posibilidad, además, como en todo espacio de negociación, que sus efectos no fuesen siempre tan claramente favorecedores ni que tuviesen lugar de la misma manera para todas y cada una de las familias. Sus efectos dependían del poder de negociación de cada uno de los agentes negociadores, condicionados por el valor del objeto donado y el contexto en el que tenía lugar la donación. Que las donaciones no siempre tuviesen efectos favorecedores no

---

<sup>263</sup> CDP 106 (1105).

<sup>264</sup> CDP 111 (1105-1115).

<sup>265</sup> CDP 175 (23/04/1129).

es contradictorio en ninguno de los casos a la gran afluencia de donaciones que constatamos. La propia posibilidad de que la concatenación de donaciones a lo largo de varias generaciones pudiese ser beneficiosa podía llegar a estimular la donación cuantiosa de bienes, en busca de esos efectos beneficiosos que podían llegar a tener lugar. En la complejidad del fenómeno, las familias aristocráticas buscaron estrategias que les pudiesen favorecer en ese espacio de negociación. Al igual que la concatenación de las donaciones pudo ser beneficioso, también lo fueron tanto las querellas como la diversificación de las donaciones.

La gran mayoría de las querellas que tuvieron lugar entre los siglos XI-XII en Leire, Irache y Pamplona fueron protagonizadas por los descendientes directos de los donantes, fuesen hijos o nepotes<sup>266</sup>. Cada una de las reclamaciones fue argumentada en términos de descendencia, esto es, por derecho de parentesco. El peso que tuvo la herencia y la descendencia en la constitución del patrimonio es, por lo tanto, evidente. A título de ejemplo, el 8 de julio de 1057 los *nepotes* de *aita* Eneco, reclamaron unas tierras y viñas que habían sido legadas en herencia por este y que habían sido apropiadas con la incorporación de Santo Ángel de Egurzanu al monasterio de Leire, monasterio que había sido también dotado por Eneco. Los derechos que tenían dichos *nepotes* fueron reconocidos por el monasterio<sup>267</sup>. La contestación no ponía en duda la donación de Eneco, sino que reclamaban como suyas las heredades que sin haber sido donadas a Santo Ángel ni a Leire habían sido apropiadas por el monasterio de Leire con la incorporación del monasterio. Sea como fuere, la querella justificó sus derechos patrimoniales en términos de descendencia. El 23 de febrero de 1082, el *senior* García López también reclamó al monasterio de Irache los derechos que le correspondían en la villa de Sotés por parte de su madre. El abad Veremundo no pudo devolverle la parte que le correspondía de Sotés, porque habían permutado dicha villa por la de Legarda con el mismo rey, por lo que optó por entregarle la tierra Diacastello y una viña que habían sido del senior Fortún López de Zabal<sup>268</sup>.

Incluso los mismos monasterios se apoyaron en el derecho de parentesco para defenderse ante reclamaciones ilícitas. Así, el hijo de Jimeno Garcés de Indurain, Lope Jiménez, fue llamado a confirmar la donación de su padre de un palacio de Aibar, el cual habían intentado usurpar los hermanos Lope y Fortún Garcés de Eslava y de Ayesa, extraños a la familia de Jimeno<sup>269</sup>.

---

<sup>266</sup> Entre la documentación conservada en el monasterio de Leire, Irache y Pamplona, encontramos: 3 contestaciones llevadas a cabo por los hijos (CDI 63; DML 146, 204, 259, 273; CDP 172), y otro protagonizado por yerno e hija (DML 259), una contestación de la cónyuge (CDI 92), 4 por *nepotes* (DML 52, 157, 204, 219). La querella DML 214 es doble, reclaman derechos desde su condición de hijos y de sobrinos. Otras dos actas nos dan constancia de contestaciones de parientes, cuyas características no son mencionadas (CDI 75; DML 358). En la Francia occidental, la mayoría de las querellas también fueron protagonizadas por los hijos donantes, yernos o mujeres de los donantes. En porcentaje más pequeño de querellas fue protagonizado por los *nepotes*, sobre todo cuando el donante no tenía hijos o hermanos. (White, 1988:62)

<sup>267</sup> DML 52 (1057/08/08).

<sup>268</sup> CDI 63 (1082/02/23).

<sup>269</sup> DML 171 (1099).

Igualmente, los derechos familiares fueron instrumentalizados cuando Sancha Sanz, mujer de Jimeno Aznárez, retuvo injustamente la villa de Garrués que había entregado su marido al monasterio de Leire a su muerte. Los cónyuges no tenían derechos sobre la totalidad de los bienes hereditarios con origen en la familia de su respectiva pareja. En esta ocasión, el monasterio acudió al reconocimiento de aquellos familiares que sí que podían reclamar derechos sobre las heredades de Jimeno Aznárez: el hijo de Jimeno, Aznar Ezcherra, y la hermana de Jimeno, Sancha<sup>270</sup>.

La donación de parte del patrimonio familiar a un monasterio privaba a los herederos directos de parte de su herencia. Así lo expresó la donación de Gonzalo Álvarez de Larraona, donde especificó que las tierras transferidas *pro anima* al monasterio de Irache, “(...) sint libere a dominatu filiorum meorum”<sup>271</sup>. No obstante, las estructuras de parentesco, en cuanto que se se configuraron como un aparato coherente, desarrollaron mecanismos efectivos para equilibrar la relación entre la libre disposición de bienes y el derecho de parentesco de los herederos y parientes próximos. No existió tensión estructural alguna entre la libre disposición de bienes y el derecho de herencia. El 65 % de las transacciones, tanto donaciones como compraventas y permutas, fueron protagonizadas por hombres y mujeres de manera individual. Los miembros de las grandes familias aristocráticas parecían poder disponer libremente de su herencia, o, al menos, de parte de ella. Por consiguiente, trataremos a continuación sobre otros aspectos para intentar comprender los pleitos. Para ello, empezaremos por intentar comprender el respeto a la libre disposición de bienes dentro del complejo del ciclo familiar.

### **1. La libre disposición de bienes, el ciclo familiar y la *familiaritas***

La libre disposición de bienes no fue en ningún momento obstáculo a la reproducción familiar. La libre disposición de una parte del patrimonio individual no fue contradictoria a la necesidad del consentimiento parental para la alienación del patrimonio, sino que el primer elemento necesitó del segundo. El respeto a la libre disposición de parte del patrimonio necesitaba de consentimiento familiar, pese a que el consentimiento no fuese siempre evidente. El respeto a la libre disposición de parte del patrimonio solo es comprensible si lo entendemos inserto en las estructuras y estrategias de parentesco, como ya hemos destacado que debía ser comprendida el mecanismo de la *laudatio*.

Son largamente conocidos los límites impuestos por la ley goda a la libre disposición de bienes en caso de tener descendientes. El quinto visigodo estipulaba que, en caso de tener descendientes, los primogenitores no podrían alienar más del quinto de la totalidad de la herencia. Además de en el territorio catalán (Bonnassie, 1979, vol.I:229), F. de Arvizu y Galarraga también detectó sobre todo en los territorios del norte peninsular la limitación del quinto del patrimonio

---

<sup>270</sup> DML 110 (1083).

<sup>271</sup> CDI 77 (s. XI).

en las donaciones *pro anima* para la cronología altomedieval. (Arvizu y Galarra, 1977:152-155) Davies ratificó posteriormente la práctica del quinto, y de otras fracciones varias (el tercio, la mitad, etc.) en la documentación de la práctica a lo largo del siglo X, en Galicia y Castilla y León. (Davies, 2005:23)

Por el contrario, no contamos con referencias del quinto visigodo en los cartularios de Leire, Irache y Pamplona. Las pocas referencias que hemos podido detectar están localizadas en el becerro de San Millán de la Cogolla<sup>272</sup>. Estos documentos evidencian la obligación de legar a los descendientes, en caso de tenerlos, parte de la herencia, limitando al quinto la libre disposición sobre los bienes heredados y ganados. Al contrario, no tener descendientes les permitía alienar la totalidad de los bienes, sin tener que responder ante los colaterales o ascendentes:

“Ego senio Azenari Sanchiz et uxor mea Guntrueda, si habuerimus filios, de totas nostras hereditates et de nostras divisas et de nostro ganato, habeat Sancti Emiliani sua quinta, et si non habuerimus filios, ab omni integritate, tam ganato quam hereditate, ubi potueres invenire per seculum seculi serviant in Sancto Emiliano.”<sup>273</sup>

La limitación de la libre disposición residía, por lo tanto, en los derechos patrimoniales de los parientes, y con mayor exactitud, en los derechos de los descendientes directos, los herederos por preeminencia. Además del quinto, el becerro de San Millán recoge cláusulas semejantes haciendo referencia al tercio<sup>274</sup>. Las escasas referencias al quinto visigodo o al tercio no evidencian, sin embargo, con total claridad su práctica en el territorio navarro. En algunos casos, además, llegan a ser ambiguos al no llegar a hacer referencia a la totalidad del patrimonio heredable, esto es, a los bienes heredados y ganados. Las donaciones también evidencian otra variedad de fracciones, mas tampoco eran aplicados a la totalidad del patrimonio, sino que a unos bienes en concreto. En lo que al *Fuero* se refiere, la versión arcaica ya recogió la obligación de pregonar durante tres días la voluntad de vender parte del patrimonio familiar, otorgando la

---

<sup>272</sup> J. Orlandis ya hizo un breve apunte sobre la presencia del quinto en el becerro San Millán de la Cogolla. (Orlandis Rovira, 1956:157). Otros ejemplos en el becerro de San Millán: “(...) que habemus nostra quinta” BGD 239 ([www.ehu.es/galicano/id239](http://www.ehu.es/galicano/id239) - consultado 09/08/2018); “(...) trado et roboro mea quinta in propria mea hereditate que habeo de meos parentes (...)” BGD 359 ([www.ehu.es/galicano/id359](http://www.ehu.es/galicano/id359) - consultado 09/08/2018); “(...) in mea quinta, et de meo ganato mea quinta, (...)”. BGD 464 ([www.ehu.es/galicano/id464](http://www.ehu.es/galicano/id464) - consultado 09/08/2018); “(...) post obitum meum inquirant mea quinta in quantum ad me perntinet.” BGD 202 ([www.ehu.es/galicano/id202](http://www.ehu.es/galicano/id202) - consultado 09/08/2018); “(...) et de meum mobilem totum quinta partem integram.” BGD 268 ([www.ehu.es/galicano/id268](http://www.ehu.es/galicano/id268) - consultado 09/08/2018)

<sup>273</sup> BGD 453 ([www.ehu.es/galicano/id453](http://www.ehu.es/galicano/id453) - consultado 13/07/2018). Otra copia del mismo documento: BGD 703 ([www.ehu.es/galicano/id703](http://www.ehu.es/galicano/id703) - consultado 13/07/2018).

<sup>274</sup> “(...) et tercia pars de toto meo ganato. Et si habuero uxorem parem cum bendictionem et dederit mihi Dominus de eam filium aut filiam, aliam hereditatem dono ad meos filios. Et si non habuero filium aut filiam de mulierem parem, totam meam hereditatem dono ad Sanctum Emilianum.” BGD 520 ([www.ehu.es/galicano/id520](http://www.ehu.es/galicano/id520) - consultado 22/08/2018).

preeminencia sobre dicha compra a los parientes<sup>275</sup>. Hemos podido constatar que, evidentemente, existía una circulación intrafamiliar de patrimonio. No obstante, no tenemos constancia sobre cómo podía resolverse dicha venta en el caso de que más de un pariente estuviese interesado. ¿Tendrían preeminencia aquellos que la tenían en otros contextos frente al patrimonio familiar, esto es, descendientes directos o los hermanos *por mayorío*?

El *Fuero* insistía, asimismo, en que la venta al pariente debía realizarse en los mismos términos, esto es, que de ninguna manera alterase el precio el vendedor. El *Fuero* posiblemente incidió en esta idea con el objetivo de evitar conflictos entre parientes por un aumento del precio. El interés de compra de un familiar podía otorgar al vendedor un espacio de poder para inflar el precio de venta, si, por ejemplo, consistía en la mitad de un bien inmueble, cuya otra mitad ya lo tenía el pariente interesado. El *Fuero* hacía referencia expresa a la *rencura* que pudiese haber entre familiares. En el caso de que el pariente no estuviese dispuesto a pagar dicha cuantía, o no hubiese parientes interesados, solo entonces tendría derecho el venderlo a un comprador extraño. En lo que a las donaciones *pro anima* de refiere, las versiones protosistemáticas recogieron la obligación de adjudicar a parientes próximos, con preeminencia de los hijos, la reserva vitalicia de estas donaciones, para que fuesen donadas por su memoria a su fallecimiento<sup>276</sup>.

Mientras las fuentes jurídicas recogieron todo tipo de mecanismos y cláusulas para limitar y regular la libre disposición de bienes, los documentos reflejan una realidad más compleja, y que a veces puede parecernos incluso ambigua con respecto a estas. Tengamos en cuenta que la codificación de estas prácticas en recopilaciones como el *Fuero* o la *Liber Iudicorum* no conlleva que estas prácticas funcionasen como normas. Y es que, en efecto, las estructuras de parentesco no funcionaron siguiendo un sistema de normas, sino que se rigieron por una práctica consuetudinaria. Esta práctica se configuró como un conjunto de estrategias que aseguraban la reproducción familiar. Ya hemos insistido en esta idea anteriormente. La libre disposición de bienes solo fue posible dentro del consentimiento de la colectividad familiar, que podía expresarse de diversas formas: limitar la libre disposición de bienes podía ser una, incorporar a los herederos a la *laudatio*, otra. La reserva de usufructo también permitía extender los derechos de usufructo hasta dos generaciones descendientes o colaterales. Por el contrario, la ausencia de estos mecanismos no era fuente de conflicto, esto es, no existía una relación causa-efecto entre la

---

<sup>275</sup> “Nuyll fidalgo qui quiera vender sua hereditat, deuela pregonar en III días tocando las canpanas et diciendo si ha algun parient que la quiera comprar, si non que la vendrá al estranio; et si veniere el parient et quiere dar ququanto el esstranio, develea aver. Enpero si rencura oviere que li façz cubierta, jurando que tanto li da el estranio, debe seer creudo. Et si non quisiere dar tanto quanto aqueyll qui no es parient, puede vender d’aylli adelant a qui quisiere; maguera de que oviere iurar por aqueylllo que non debe seer la paga de la otra part.” FGN 91. *Vender hereditat*, p.820-821. E. Montanos Ferrin evidencia cláusulas similares en otros fueros locales altomedievales para el territorio hispánico. (Montanos Ferrin, 1980:300-308).

<sup>276</sup> “Establamos por fuero, et mandamos que padre o madre qui destina hereditat por aniversario o almario, e la manda tener al mas próximo parient, o fillo si lo á, ho que lo tenga, aquel qui antes nasciere del linaje, aqueyll es mas próximo por fuero. (...)” FGN (A y B). 11. *De almario*, pp. 158.



ausencia de estos mecanismos y los conflictos familiares. Solo hemos podido detectar un conflicto que podamos considerar intrafamiliar.

Una querella de finales del siglo XI, conservada en el cartulario de San Andrés de Fanlo, monasterio altoaragonés, evidencia qué podía conllevar la ausencia de uno de los herederos en la *laudatio parentum* en una venta. Tengamos en cuenta, asimismo, que una donación *pro anima* y una compraventa consistían en transacciones con efectos dispares, y que las respuestas que pudiesen haber provocado entre los descendientes directos podían tener un significado diferente.

Ceto vendió junto a sus hijos e hijas un palacio, un viñedo, dos campos y un hortalillo a Sancho. Tres años después, Blasquita, hija de la susodicha Ceto, reclamó parte de los bienes que habían sido vendidos por su madre y sus hermanos y hermanas, de los cuales tenía derecho a reclamar parte como cada uno de los hermanos<sup>277</sup>. Blasquita no había participado junto al resto de sus hermanos en las ventas encabezadas por su madre Ceto, y, por lo tanto, había sido apartada de la gestión de un patrimonio sobre el cual tenía derechos como descendiente directa que era. El pleito fue resuelto por un pacto interno: en primer lugar, Lope Enecones, hijo de Ceto, respondió por la venta que su madre realizó antes de fallecer<sup>278</sup>. En segundo lugar, y siguiendo el consejo de algunos *boni homines*, aceptó pagar lo que le correspondía a Blasquita como hermana. Lope Enecones entregó un majuelo que tenía sin sus hermanas, y una parte de un huerto para hacer casas<sup>279</sup>. Blasquita se dio por pagada y puso fiadores para asegurar que ni ella ni sus hijos reclamarían los bienes comprados por Sancho.

La ausencia de los descendientes directos en la gestión del patrimonio familiar podía provocar tensiones internas, al menos cuando tenía lugar una venta. Por consiguiente, integrar en la gestión del patrimonio familiar a los descendientes, incorporarlos a la decisión, podía disuadir estos conflictos internos en un futuro. Los conflictos podían ser resueltos por intercambios de bienes internos.

Volviendo a las donaciones *pro anima*, y dejando de lado las compraventas, que seguramente respondieron a un orden socioeconómico diferente, la incorporación a la *laudatio* parecía tener lugar en fases muy concretas del ciclo familiar: en las fases de transición

---

<sup>277</sup> “(...) a capud de III ans venit domna Blasquita, filia de dompna Cetu et germana de Lop Enneconis et de suas germanas, de Montcluso a Vilasse et rancuravit quod in istum quod habebat benduto sua matre et suo germano vel suas germanas, quod tale parte debebat illa prendere quomodo unis de illis germanis.” CSAF 153 (c.1080-1090).

<sup>278</sup> “ ‘Tua matre, domna Cetu, vendedit toto illo palatio et vinea et terras et in annos malos vivent ella quando iva kafiz tritici per XVII solidos et IIII dineros, et fuit inde illa corredata quomodo ad illa convenit quando transmigravit de hoc seculo. Et ego Lop Enecones so tenuto responderé de toto isto quod tua matre vendidit.’ ” CSAF 153 (c.1080-1090).

<sup>279</sup> “Et venerunt boni homines et dixerunt ad Lop Ennecones quod de una causa o de alia, pacata fecisset sua germana et non vadat rancurante. Et pro sua voluntate de Lop Ennecones dedit ad sua germana illa medietate de illo mallolo de illa corona que erat sua propria de Lop Ennecones, sine de suas germanas, et in illo orto davante Sancti Martini dedit illi una grande bona parte per casas fere.” CSAF 153 (c.1080-1090).

intergeneracional o a la muerte de uno de los primogenitores o familiares. Del total de donaciones solo un pequeño porcentaje de las donaciones *pro anima* incorporó a los descendientes. El resto no consideró necesitar de la *laudatio* de los herederos. Esta decisión no provocó una respuesta masiva de descendientes. No existió ningún conflicto estructural e inherente a la ausencia de estos mecanismos. Volvamos a situarnos en la complejidad de las estructuras de parentesco y en la función que cumplían las donaciones en el ciclo familiar. Pese a que la gran mayoría de las donaciones fuesen realizadas aparentemente de manera individual, estas estuvieron siempre sujetas a la colectividad familiar.

En primer lugar, as donaciones *pro anima* respondían a una lógica temporal, enlazada al ritmo del ciclo de vida familiar<sup>280</sup>: las donaciones tenían lugar al fallecimiento de un familiar, o si sentían la muerte cerca. En este segundo grupo entrarían las donaciones en caso de marchar a la guerra o en peregrinación. Un buen número de donaciones fue realizado con reserva de usufructo, y aún más habitualmente tomaron forma *post mortem*. Tengamos en cuenta que el primogenitor viudo se retirase a un monasterio o entregase una pequeña parte de la herencia con reserva vitalicia o *post mortem* permitía que la transmisión de la herencia bilateral y los bienes gananciales tuviesen lugar con anterioridad a la defunción de los dos primogenitores, o al menos que fuesen pactados.

A modo de ejemplo, Lope López de Liédana entregó al monasterio de Leire parte de su herencia: donó cuatro arenzadas de una viña en Aldunate y Nardués en 1097<sup>281</sup> que le habían sido adjudicadas judicialmente, permutó, en 1115, a cambio de diez vacas junto a sus terneros dos cubilares que su abuelo Eneco Sanz y su abuela Urraca habían comprado a Guillén Arnald de Sola<sup>282</sup>. Donó, además, las dependencias que tenía en el monte de Ory<sup>283</sup>. Lope López redactó el testamento entre 1108-1120, haciendo donación de las heredades en Nardués y Nájera, entre otros, y partiendo algunos bienes entre sus hijos Fortún López, Eneco López y su hija Oria<sup>284</sup>. Finalmente, en un documento posterior, tenemos constancia de que la villa de Nardués, junto a su palacio y mezquinos, la pudo tener *in fidelitate* del monasterio de Leire y *per manum* del abad Raimundo de manera vitalicia<sup>285</sup>. Lope López de Liédana construyó a través de donaciones, compraventas un contrato con el monasterio de Leire, que le permitió tras la redacción del testamento, reservarse de manera vitalicia una pequeña parte de su herencia individual, a modo de seguro de vejez, pudiendo partir el resto entre sus descendientes.

---

<sup>280</sup> Esta idea fue propuesta anteriormente por Bouchard en su estudio sobre las familias aristocráticas y la memoria en Borgoña. (1987:190-199)

<sup>281</sup> DML 158 (1097).

<sup>282</sup> DML 257 (1115).

<sup>283</sup> DML 266 (1120).

<sup>284</sup> DML 272 (1108-1120).

<sup>285</sup> DML 274 (1121/05/09).

Las donaciones de los primogenitores a monasterios *post mortem*<sup>286</sup> o con reserva vitalicia podía por lo tanto desempeñar la función de seguro de vejez, permitiéndoles retirarse a un monasterio en sus últimos años de vida. Las donaciones *post mortem* realizadas con anterioridad a marcharse a la guerra o a la peregrinación, tenían la misma lógica, y les permitía proteger una parte del patrimonio durante su ausencia, y recuperarla a la vuelta. Si fallecían, su memoria sería salvaguardada por el monasterio receptor. La reserva vitalicia podía ser una condición impuesta por el mismo donante, o entregada por el obispo, abad o monje de la entidad receptora a cambio de la fidelidad del donante o a cambio de una renta pactada. Sea como fuere, las donaciones pro anima tenían su lugar dentro de la lógica del ciclo familiar, por las características a las que se acogían y por el ritmo en el que se daban. Asimismo, las donaciones respondían en muchas ocasiones a labores de *memoria* familiar, que transcendían la individualidad.

En segundo lugar, la memoria familiar fue instituida como una obligación familiar. Las donaciones de reserva vitalicia tuvieron mucho que ver en ello. La reserva vitalicia podía extenderse del donante hasta a dos generaciones, es decir, sobre aquellas generaciones que tendrían derechos reales sobre dicha herencia<sup>287</sup>. Las reservas vitalicias establecidas a varias generaciones permitían a los herederos el acceso al usufructo de una parte del patrimonio familiar, mientras que el donante aseguraba que dicho patrimonio fuese entregado por la salvación de su alma *a posteriori*. La posibilidad de poder disfrutar de manera vitalicia el usufructo de un patrimonio concreto podía conllevar la obligación de donar una renta al monasterio receptor, o cumplir las labores de *memoria* que habían sido establecidos por el donante. En consecuencia, los descendientes del donante, hijos y nietos, o incluso tíos y sobrinos podían quedar sujetos al deber de la *memoria* familiar, a cambio del disfrute de parte de su herencia. Así nos encontraremos varios ejemplos en los que el patrimonio donado tenía su origen en los abuelos<sup>288</sup>.

---

<sup>286</sup> DML 105 (1079), 106 (1079), 117 (1085), 132 (1090), 136 (1090) —¿testamento?—, 147 (03/05/1095), 148 (1095), 149 (1095), 151 (1095), 174 (1091), 181 (1100), 192 (15/02/1102), 201 (1103), 206 (1104 enero-septiembre), 211 (1105), 217 (1107), 226 (1109), 233 (01/06/1110), 234 (12/06/1110), 237 (1110), 244 (c.1083-1111), 258 (1115), 260(1116), 263 (1117), 264 (1119), 276 (1121), 277 (1121), 285 (1124), 286 (1124), 296 (1129), 307 (1134 septiembre-diciembre), 319 (1142); CDI 23 (1062), 62 (1081), 94 (c.1111), 111 (c.1099-1122), 218 (1193); CDP 21 (c.14/04/1068), 37 (1085), 42 (1086-1115), 80 (1100), 99 (01/05/1102), 104 (1104), 105 (1104), 291 (1159), 309 (c.1167). Algunas de las donaciones indicadas son donaciones múltiples, entre las cuales detectamos al menos una donación *post mortem*.

<sup>287</sup> DML 173 (1099) — “ Manifestum est enim quia dompna arque tia mea Mancia dedit mihi hanc hereditatem quam dixi,tali modo ut possiderem in vita mea sicut scriptum est, et post mortem meam omnia quecumque inventa fuerint in supradicto palatio, omnia veniant in domum Sancti Salvatoris”—, 216 (11/03/1107) — *in fidelitate* del monasterio—, 252 (c.1112), 261 (1116), 274 (09/05/1121), 356 (22/09/1194) ; CDP 135 (c.1119), 141 (c.1122-1134), 233 (c.1142), 245 (1143), 270 (1152), 317 (c.1167-1193) ; CDI 72 (1097) — “ (...) post obitum nostrum, filii nostri qui possederint eas, ter in omni tempore per singulos annos serviant fratribus Sancte Marie de Irax ubi corpora nostra, Deo annuente, sepelienda sunt, de pane et vini et candeles in ecclesia, (...) pro animabus nostris honorifice panem et vinum et carnem, si potuerint, et si non habuerint carnem, dent caseum aut quod habere potuerint. ”—, 79 (s.XI), 136 — “Tamen ut ipse Stephanus filius meus teneat in vita sua.” —, 109 (c.1099-1122) — por concesión del abad Arnaldo—.

<sup>288</sup> CDP 108 (1106).

En suma, las estructuras de parentesco desarrollaron diversos mecanismos con los que asegurar la reproducción familiar. La alienación de parte del patrimonio familiar, al menos a través de donaciones *pro anima*, no habitó a provocar tensiones familiares, porque las donaciones siempre se inserían en la lógica familiar, y nunca obstaculizaba la reproducción familiar. Las donaciones no solían tener lugar en detrimento de los herederos. Además de incorporarse las donaciones a la lógica del ciclo familiar, la incorporación a la *familiaritas* monástica podía ser beneficioso tanto para el donante como para sus familiares.

### **La *familiaritas* monástica y sus beneficios**

Los monasterios se integraron sin mayor conflicto en los engranajes del ciclo familiar. Según Orlandis, la *traditio corporis et anime* permitió la incorporación del laicado a la *familiaritas*, esto es, a la familia monástica, tal y como existieron las fraternidades germánicas entre los siglos IX-X. Pese a que Davies ya descartase la posibilidad de que esta relación de *familiaritas* fuese una particularidad al territorio hispánico como intentó ser defendido por J. Orlandis (Davies, 2007:53), este mismo acertó seguramente al defender la relevancia socioeconómica de la *familiaritas* en la sociedad medieval. (Orlandis Rovira, 1954:136-137) Son pocas las menciones explícitas a la *familiaritas*. Normalmente las actas hacen referencia a su recepción *in societate*, o simplemente detectamos una relación favorable para el donante. Las donaciones *pro anima* permitieron la acogida de los donantes, *in societate et in beneficiis*, tanto en vida como a la muerte<sup>289</sup>. Así incorporó el obispo Pedro de Pamplona a Juan, con el consejo y voluntad del cabildo a la sociedad da iglesia de Pamplona, al cual había donado a la catedral la mitad de la villa de Arteiza, la mitad de una viña y las servidumbres de los collazos de Arteiza<sup>290</sup>. La incorporación a la sociedad monástica permitía disfrutar de sus beneficios. Ser parte de la *familiaritas* monástica podía tener efectos dispares.

Los familiares o amigos podían tener acceso a contratos favorables, por ejemplo, como lo tuvieron los hermanos Mancio, sacerdote, y Galindo de Martés, familiares de Leire — *familiaribus nostris*—. Los hermanos recibieron toda la heredad que tenía Leire en Martés, a cambio de cuatro “potos” anuales de aceite<sup>291</sup>. Lope Enecones de Elcarte —“(…) nostrum amicum de Elcarte”— en 1099, quien recibió de manera vitalicia, *in fidelitate* del monasterio, algunos bienes raíces que había en el monasterio de Elcarte, con casas destruidas, para que las reedificase y mejorase. El cenobio de Leire consiguió a cambio las posesiones de la iglesia de Santa María de Elcarte y del monte de “Issasgutia”. Asimismo, el cenobio consiguió una generación después, la donación de Santa María de Elcarte, por el hijo de Lope Enecones, Lope López, llamado

---

<sup>289</sup> DML 187 (1101), 268 (c.1083-1120).

<sup>290</sup> CDP 318 (1168).

<sup>291</sup> DML 262 (1116).

Almorabit<sup>292</sup>. Seguramente, la entrega vitalicia de San Esteban al *senior* Laín Petríz y su mujer Oria Sanz, para que lo restaurasen y lo cultivasen, tuvo la misma lógica en la construcción de estas redes de *familiaritas* y fieles al monasterio. El abad Raimundo estableció que a los tres años tuviesen que ofrecer a los monjes una comida anual<sup>293</sup>.

Las grandes abadías como Leire también fueron fuente de préstamos<sup>294</sup>. Esto permitió a familias de distintos rangos de la aristocracia hacer frente a pérdidas de patrimonio o incluso pagar rescates de magnates prisioneros. Según L.J. Pérez de Ciriza, el monasterio de Leire prestó al menos 4.020 sueldos jaqueses a varias familias que acudieron en busca de ayuda. Así sucedió con Lope y Sancho Enecones, que buscaron recuperar la mitad de la heredad paterna, o el caso de Lope Sanz de Luesia, que arruinado, pudo proseguir su vida gracias a que los monjes pagasen sus deudas, a finales del siglo XI. En cuanto a los rescates, nos encontramos con dos ejemplos: por un lado, el de Fortún Dans de Yárnoz, que fue atrapado por los musulmanes, seguramente en las campañas de principios del reinado de Alfonso I el Batallador. Fortún Dans tuvo que dar a cambio de 3.000 sueldos la mitad de la villa de Navasa y un palacio en 1109. Por otro lado, el magnate Fortún Garcés Cajal, aprisionado por los partidarios de García Ramírez ante la crisis sucesoria abierta al fallecimiento de Alfonso I el Batallador, en 1134. (Fortún Pérez de Ciriza, 1993:295-299)

Haber recibido la ayuda de un monasterio para recuperar parte del patrimonio familiar, podía provocar una donación como contraprestación, como sucedió en el caso de Lope y Sancho Enecones, los hijos de Eneco Aznar de “Cignitu”. Lope y Sancho Enecones reconocieron la ayuda otorgada por el cenobio de Leire para recuperar la heredad de Luesia, y entregaron la mitad *post mortem* a Leire<sup>295</sup>. Esta donación podía tener su razón de ser en la imposibilidad de devolver el préstamo, como le sucedió a Eneco Enecones de Bolea, quien entregó dos casas y su alodio en Ejea al no poder devolver 500 sueldos. No obstante, el monasterio de Leire siempre aseguró a sus amigos y fieles una mínima base material para subsistir pese a no poder subsanar la deuda. Así, el prior Berenguer concedió en usufructo cuatro cahíces de tierra a Eneco, pese a no poder devolver la deuda, que serían devueltos a Leire a su muerte<sup>296</sup>. Las consecuencias de los préstamos podían ser contestadas en generaciones posteriores. Lope Sanz de Luesia donó todo el honor que tenía en Luesia a Leire, por haberle pagado sus deudas. Una generación después, esta adjudicación del honor de Luesia debió ser contestada por su hija Urraca y su yerno Lope Semenones. Las dos partes pudieron llegar finalmente a un acuerdo: dos partes del honor serían del cenobio, y tres

---

<sup>292</sup> DML 289 (1124).

<sup>293</sup> DML 150 (1095).

<sup>294</sup> DML 190 (1101).

<sup>295</sup> DML 147 (03/05/1095).

<sup>296</sup> DML 265 (03/10/1120).

partes serían del matrimonio<sup>297</sup>. Además de beneficios materiales, los monasterios también ofrecieron un espacio de asistencia y protección espiritual a las familias.

### **Los monasterios: espacios de asistencia y protección espiritual**

No todas las familias aristocráticas recibieron beneficios materiales como los que acabamos de constatar, pero seguramente sí que pudieron la mayoría de ellas recibir protección espiritual y de asistencia, pudiendo demandar sepultura u oraciones en su memoria, pudiendo incorporarse al cenobio a su vejez o en la enfermedad, o recibir la reserva vitalicia de unas heredades como seguro de vejez. Algún que otro ejemplo evidencia que los monasterios podían ser espacios de asistencia en niñez, con el objetivo de que estos fuesen educados en los cenobios<sup>298</sup>. Hemos podido comprobar anteriormente que los sobrinos huérfanos también podían ser acogidos como oblatos. A falta de familiares que les pudiesen acoger en la vejez o en la enfermedad, o despreciados por estos, los cenobios podían ofrecer un espacio social donde poder integrar a aquellos miembros de la aristocracia que hubiesen sido expulsados por sus redes de parentesco. Tal fue el caso de Jimena López de Ardanaz, que fue socorrida por García de Urdaspal, monje de Leire, cuando cayó en la pobreza y fue despreciada por sus parientes —“(…) et omnes parentes mei dedignati (...)” —<sup>299</sup>. Jimena López Ardanaz ordenó que tuviese el susodicho monje las nombradas heredades en vida, y que, a su muerte, ella fuese enterrada de manera honorable. Fortún Gudumériz de Subiza también entregó todo lo que tenía a Gómez, monje de Leire, que lo había cuidado en su larga enfermedad al ser aborrecido por sus hermanos y parientes —“(…) aborrerunt me germani et omnes parentes mei (...)” —<sup>300</sup>. Desconocemos si los unían lazos de consanguinidad.

Detectamos que las relaciones construidas entre los donantes y el cenobio podían concretarse en la relación con un monje en particular<sup>301</sup>. En el ejemplo de Fortún de Gudumériz, este hace referencia a que el monje Gómez era el hermano de Lope de Subiza. Si no los unía un lazo de consanguinidad, al menos debían ser conocidos por su hermano Lope, teniendo en cuenta que los dos llevan la misma marca toponímica. Tal vez las dos familias fuesen originarias de Subiza, una villa situada en la cuenca de Pamplona.

La elección del lugar de sepultura fue otro de los privilegios a los que las familias aristocráticas pudieron acceder a través de las donaciones *pro anima* y a través de la pertenencia a la familia monástica. Así lo evidenció de manera indirecta una donación de San Juan de la Peña realizada en 1036 por Blasquita. Blasquita donó la iglesia de Santa María de Ballarán a San Juan,

---

<sup>297</sup> DML 260 (1115).

<sup>298</sup> CDP 124 (01/05/01), 137 (04/1119), 152 (c.1125)

<sup>299</sup> DML 288 (1124).

<sup>300</sup> DML 108 (1080).

<sup>301</sup> DML 288 (1124); CSJP 107 (1053); CDP 188 (1135), 189 (c.1135).

que la había tenido junto a su marido hasta su muerte, y que la entregó “(...) cum omnes suas hereditates que fuerunt de defunctis qui ibi sepulti sunt (...)”<sup>302</sup>. Aquellos que dotaron la iglesia de bienes fueron recibidos en sepultura a su muerte. Así fue recibido Fortún Semenones de Baztán en Leire, tras haber accedido a permutar el monasterio de San Andrés de Punicastro por el monasterio de San Salvador de Aizqueta, en Ibargoiti. Incorporado a la sociedad de Leire, expresó la voluntad de encomendar su cuerpo a dicho monasterio en sepultura<sup>303</sup>. Solo algunas de las donaciones y testamentos conservados recogen cláusulas haciendo referencia explícita a la voluntad de sepultura. Seguramente el acceso a la sepultura fue extensible a gran parte de los donantes, tal y como fue evidenciado por la donación de Santa María de Ballarán. No obstante, no contamos con evidencias claras al respecto.

La elección de la sepultura fue un acto personal y libre, como ya destacó Orlandis (1950:13). No obstante, la libre elección de la sepultura podía estar influenciada por la pertenencia de todo individuo a una red de parentesco. La incorporación al espacio sagrado de un monasterio podía pasar por una fase de transición, en el que el donante se incorporaba tomando hábito a la comunidad monástica, o se reservaba parte de su herencia de manera vitalicia hasta su fallecimiento. No siempre tomaban el hábito al incorporarse a un cenobio. Existen ejemplos en los que laicos residían en edificios religiosos, mujeres y hombres, hasta su muerte y para que fuesen cuidados en su vejez y enfermedad<sup>304</sup>. De una forma u otra, la relación con los monasterios permitía asegurarse un seguro de vejez y de enfermedad, fuese dentro o fuera de los cenobios, fuese en matrimonio o enviudados. Una vez fallecidos, sus cuerpos serían enterrados donde los donantes hubiesen escogido. Los laicos comenzaron entre los siglos XI-XII a demandar que fuesen enterrados como los abades y obispos al interior de los edificios religiosos. (Lauwers, 1999:296) Según Orlandis, los espacios sagrados preferidos para la sepultura fueron los claustros y los cementerios anejos. (Orlandis Rovira, 1950: 13) Esto fue especialmente evidente en el momento en el que el claustro románico de Pamplona fue construido. No tardaron en llegar donaciones haciendo demanda explícita a que fuesen enterrados en el susodicho claustro<sup>305</sup>.

Los enterramientos no siguieron una lógica lineal enlazada a un solo tronco de familiar. Una donación del *senior* Lope López, a mediados del siglo XII, reveló que su madre yacía en Santa María o San Agustín de Larrasoña, mientras que su padre yacía en San Salvador de

---

<sup>302</sup> CSJP 1036 (25/05/1036).

<sup>303</sup> DML 229 (c.1105-1109).

<sup>304</sup> El abad de Leire permitió que Oria Aznárez estuviese instalada en San Esteban de Lizasoain, y esta entregó todos los bienes muebles e inmuebles que tenía en Lizasoain post obitum. DML 117 (1085).

<sup>305</sup> CDP 120 (c.1100), 231 (1141), 235 (1142), 236 (1142), 238 (1142) —Urraca Ortiz demanda que su sepultura sea visitada tras las donaciones a Santa María de Pamplona. Entendemos que sería sepultada en Santa María. También hay una referencia al cementerio en Santa María, “(...) ad sepeliendum in hoc cimiterio cum parentibus meis.” CDP 370 (1183).

Leire<sup>306</sup>. Su madre, por lo tanto, no se incorporó al lugar donde su marido había sido sepultado siguiendo una lógica agnaticia. El monasterio de Larrasoña, a unos sesenta kilómetros al noroeste de Leire, fue un monasterio dúplice —Santa María y San Agustín de Larrasoña— del cual tenemos constancia por vez primera en 1057<sup>307</sup>. Lope López decidió donar por su alma y por el alma de su madre y de su padre el lugar de Muro junto a su palacio y sus collazos, y entregó *post obitum* un collarzo de Olave, que había tenido *per manu* del monasterio de Leire. Por el contrario, existen igualmente ejemplos en los que marido y mujer demandasen ser enterrados uno junto a otro<sup>308</sup>.

La sepultura tomó formas variadas que siguieron la lógica de las prácticas familiares que hemos podido conocer de cerca hasta ahora. Así, las relaciones entre colaterales adquirieron relevancia también a la hora de la muerte. Gonzalo Vélaz de Ali pidió en 1082 que su cuerpo fuese sepultado junto al de su tío Álvaro Gondisalvez en San Millán de la Cogolla. Asimismo, pidió que sus armas fuesen enterradas junto a él en caso de no tener hijos<sup>309</sup>. La posibilidad de enterrarse junto a su caballo o sus armas fue señalada por J. Orlandis, quien detectó cláusulas que hacían referencia a esta opción en San Millán de la Cogolla y San Juan de la Peña. (Orlandis Rovira, 1950:16) Los donantes también podían demandar que fuesen trasladados en su lecho hasta la iglesia, como fue requerido por Pedro de Elesón en una donación a Santa María de Valtierra<sup>310</sup>. Según atestó Michel Lauwers, el traslado de los cuerpos podía conllevar en algunas ocasiones incluso manipulaciones sobre el cadáver. (Lauwers, 1997:304-305) El enterramiento podía asimismo ser solicitado por hermandad. En el año 1183, Domingo Núñez de Berceo entregó junto a sus hermanas Oneca Núñez y Dominga Núñez una tierra que entendemos tendrían en coherencia, por el alma de sus parientes y para que sus cuerpos fuesen recibidos en sepultura a su muerte<sup>311</sup>.

Las familias aristocráticas estaban lejos de un proceso de *resserrement lignager* sobre el parentesco agnaticio, y de proyectar su dominio sobre un espacio territorial en concreto, como

---

<sup>306</sup> DML 319 (c.1142).

<sup>307</sup> Sancho Garcés IV encomendó en 1072 al abad de Larrasoña, Aznar, la educación de su hija Urraca, junto a unas vacas para criarla. En 1087 el rey otorgó la carta de ingenuidad al abad y permiso para que el monasterio pudiese ser donado a quien el abad quisiere. Para 1087, encontramos el monasterio de Larrasoña bajo las dependencias de Leire. (Duran Gudiol, 1991:74)

<sup>308</sup> “(...) ut si ego mortuus fuero ante illa, ducat corpus meum ad Sancto Ihoanne, (...) ad hora mortis sue, (...) sepeliat se iuxta me.” CSJP 147 (c.1058). O ejemplos en los que el enterramiento tenga lugar de manera nuclear: Leundia de Gorrauz pidió que la enterrasen en el claustro junto a su marido y sus hijos. CDP 231 (1141).

<sup>309</sup> BCG 520 ([www.ehu.es/galicano/id520](http://www.ehu.es/galicano/id520) - consultado 22/08/2018).

<sup>310</sup> CDP 352 (12/11/1176). J. Orlandis detectó una cláusula semejante en San Juan de la Peña. (Orlandis Rovira, 1950:16).

<sup>311</sup> BCG 674 ([www.ehu.es/galicano/id674](http://www.ehu.es/galicano/id674) - consultado 22/08/2018). Teniendo en cuenta que la donación no fue muy cuantiosa y que no detectamos más donaciones de estos familiares, puede ser que perteneciesen a una élite local. La donación contrasta con la concatenación de donaciones que realizaban los barones o *seniores* más cercanos al rey. Cabe la posibilidad, por lo tanto, que estas donaciones colectivas o en hermandad estuviesen condicionados por la capacidad adquisitiva de la familia.



sugiere el paradigma del *topolinaje* (Guerreau-Jalabert, 1990). La espacialización del poder, de la identidad y de la *memoria* familiar siguieron sujetos a la complejidad del parentesco bilateral y las prácticas de sucesión divisoria. Esto no significa que no nos podamos encontrar ejemplos en los que detectemos una relación permanente con un espacio sagrado durante algunas generaciones. No obstante, estas relaciones permanentes en ninguno de los casos fueron el resultado de un cambio estructural en el parentesco, sino de una decisión familiar, parte de las estrategias de parentesco. La espacialización del poder y de la identidad familiar se expresó de una manera expansiva y múltiple, lo que en ninguno de los casos impidió el desarrollo de los cambios feudales, aunque seguramente sí que lo caracterizó. Las donaciones *pro anima* hicieron llegar a las diversas ramificaciones familiares a múltiples espacios sagrados, lo que les permitió incorporarse en sus redes feudo-vasalláticas y de *familiaritas*, y beneficiarse de ello.

Las donaciones *pro anima* permitieron a las familias aristocráticas acceder a algunos beneficios otorgados por los monasterios. Los monasterios ofrecieron un espacio espiritual y asistencial que fue clave sobre todo en unas etapas concretas del ciclo vital: en la infancia, sobre todo en casos de orfandad, y en la enfermedad y la vejez. Los monasterios se incorporaron como un engranaje más al ritmo del ciclo familiar. Estuvieron sobre todo presentes en las etapas de transición intergeneracional, permitiendo el retiro del viudo a un monasterio o la reserva una pequeña parte de su herencia como seguro de vejez, permitiendo la partición del patrimonio familiar entre los hijos sin conflictos. Los monasterios también ofrecieron asistencia ante problemas coyunturales ajenas al ciclo familiar, como podrían ser la enfermedad, el rechazo por parte de los parientes, y coyunturas económicamente dificultosas que necesitasen de préstamo para hacer frente a la situación. Sea como fuere, no todas y cada una de las familias consiguieron acceder a todos los privilegios conjuntamente, sobre todo aquellos beneficios que consistieron en la entrega de bienes inmuebles *in fidelitate* y *per manu* del monasterio de manera vitalicia o por varias generaciones a cambio de un censo. La *familiaritas* no fue una institución igual a todas las familias, pero seguramente sí que todas buscaron acceso a esta, además de perseguir el mayor beneficio de esta. Para que esto pudiese ser factible, además de la concatenación habitual de donaciones, destacaron dos estrategias que también participaron productivamente a dicha relación: los pleitos y la diversificación de las donaciones.

## **2. Estrategias de negociación: pleitos y diversificación de las donaciones**

Fallecidos los primogenitores, las donaciones *pro anima* tenían dos respuestas posibles: la confirmación o la querella. Pese a que las donaciones fuesen realizadas en términos de perpetuidad, las donaciones podían ser confirmadas por las siguientes generaciones, con el objetivo de afianzar los lazos ya creados entre las familias y los monasterios, tal y como sucedió

con el monasterio de San Miguel de Ripa, con San Martín de Larraun<sup>312</sup>, el monasterio de San Esteban de Huarte<sup>313</sup> o la iglesia de San Martín<sup>314</sup>. La confirmación de una donación solía tener lugar tras un conflicto surgido alrededor de las donaciones, o una coyuntura que pudo llevar a la ruptura de una donación anterior, como pudo haber pasado con San Miguel de Ripa. Diego Álvaro fue recompensado tras haber dado comienzo al proceso de confirmaciones de la mano del resto de los hermanos y dos de sus sobrinos. Así, la relación entre los descendientes de Marcelo y Leire fue restaurada. El contexto de la reforma y el largo proceso de incorporación de iglesias, monasterios y monasterios indujo a que esta entrega de beneficios tuviese lugar, con tal de asegurar el control sobre las pequeñas entidades religiosas.

La confirmación de las donaciones podía dar pie, por lo tanto, a la adjudicación de nuevos beneficios a la familia del confirmante. Tal y como sucedió con Diego Álvaro, la confirmación de la donación de la iglesia de San Martín también tuvo efectos beneficiosos. García Fortuñones de Cabañas legó a su mujer Toda Sanz vitaliciamente las villas de Belzunce y Cabañas, y un palacio en Eslava, a cambio de que su memoria fuese asegurada ofreciendo un banquete anual a los monjes de Leire. Una vez falleciese Toda Sanz, estos bienes debían ser donados al monasterio de Leire. Para sus hijos e hijas, dejó la villa de Nardués<sup>315</sup>. Algunos años más tarde, en 1125, Aznar Garcés de Cabañas confirmó a Leire la donación de la iglesia de San Martín y la villa de Cabañas realizada por su padre García Fortuñones. Ante dicha confirmación, el abad de Leire, con el consejo y voluntad de los monjes del cenobio, le permitieron que retuviese de forma vitalicia los derechos sobre el palacio de Cabañas, extendiendo dicha reserva a sus hijos siempre y cuando fuesen de descendencia legítima. Asimismo, le cedieron la libre disposición sobre el palacio de Eslava<sup>316</sup>, que había sido entregada por su padre a su madre de forma vitalicia, y posteriormente donada por su alma a Leire.

La confirmación de la donación de unos bienes concretos frente a la querella de varios parientes también podía ser beneficioso para el confirmante. En el año 1142, Urraca Ortiz donó a Santa María de Pamplona el monasterio de San Bartolomé y la villa de Elorz, para asegurar la perpetuidad de su *memoria*: Urraca ordenó la celebración del oficio en el aniversario anual de su muerte y la visita a su sepultura. Añadió la donación del palacio de Beassón y el mezquino Gudumeri con su hacienda en Echagüe<sup>317</sup>. Tres años más tarde, donó junto a su hija Apala, en esta ocasión al monasterio de Leire, el palacio de Aquilé, el castro de Cortes que había comprado al rey, la villa de Oricin y los collazos de Añorbe. La donación se realizó por el alma de su difunto

---

<sup>312</sup> DML 126 (1087).

<sup>313</sup> DML 130 (05/03/1090).

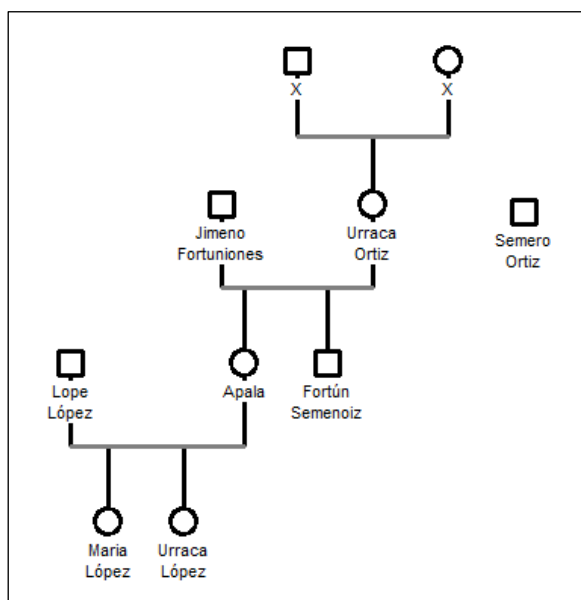
<sup>314</sup> DML 291 (19/05/1125).

<sup>315</sup> DML 255 (1113).

<sup>316</sup> DML 291 (19/05/1125).

<sup>317</sup> CDP 238 (1142).

marido. Además, permutó con Leire la villa de Adériz por la villa de Belzunce<sup>318</sup>. Hemos podido constatar anteriormente que acceder a permutar bienes con monasterios podía tener efectos beneficiosos, en este caso, en Urraca. Con anterioridad al año 1153, tenemos constancia de la donación de una viña por el alma de su hijo Fortún Simeonis a Santa María<sup>319</sup>, y de la donación de los collazos de Echagüe y Agüiregui a San Miguel de Excelsis<sup>320</sup>.



### 15. Familia descendiente de Urraca Ortiz.

Veinte años más tarde, fue su nieta María López, hija de Apala, quien donó la villa de Legarda al monasterio de Leire<sup>321</sup>. La donación de la villa de Legarda fue contestada por algunos parientes, a lo que María López respondió a través de una doble confirmación, en 1188 y en 1189, a lo que añadió la donación de una pieza en Puente de la Reina. En primer lugar, María López fue compensada por confirmar las donaciones a Leire entre contestaciones: le condonaron sus deudas, le asignaron una compensación anual de quince cahíces de trigo anuales y le cedieron la posesión vitalicia del monasterio de Santa María de Induráin<sup>322</sup>. En segundo lugar, Pedro de Navaz, chantre de Pamplona le concedió la casa de Ecoyen que tenía San Miguel de Excelsis, con la totalidad de su hacienda, además de la parte del molino de Zubigaray, por el pago de diez sueldos y una cena<sup>323</sup>.

No obstante, estos conflictos no fueron siempre resueltos de igual manera. Algunos pleitos podían desarrollarse simplemente a favor del monasterio, sin mayor provecho para la

<sup>318</sup> DML 321 1145/05/24).

<sup>319</sup> CDP 274 (c.1153).

<sup>320</sup> CDP 446 (s. XII).

<sup>321</sup> DML 238 (1188).

<sup>322</sup> DML 350 (1189/04/16).

323 CDP 490 (1211/11/22).

familia pleiteadora. Estos conflictos fueron considerados usurpaciones y no actuaron de manera productiva en la relación. En estas ocasiones, fue el monasterio de Leire quien obtuvo el mayor poder de negociación, y que pudo, además, ejercer presión sobre aquellos familiares problemáticos. A título de ejemplo, Eneco Semenones donó una casa, junto a su heredad, en la villa de Seres, además de ocho arenzadas de viña en Asieso. Años después de la donación, fue este mismo Eneco quien decidió recuperar dichos bienes porque habían sido descuidados por Leire. Una generación después, desconocemos si por presiones o un acuerdo con el monasterio de Leire, el hijo de Eneco devolvió dichos bienes a Leire. El hijo de este, nieto de Eneco Semenones, llamado Sanz Garcés de Guasillo, confirmó la donación de su padre en 1102<sup>324</sup>. Algo parecido debió suceder con Sancho Enecones de Murillo, que confirmó la donación de una casa en Murillo y un mezquino junto a su heredad que le correspondía en Artesano<sup>325</sup>. Los dos conflictos hicieron hincapié en una misma fórmula, que contrarrestaba con la de la donación habitual: “(...) non potui iurare super altare Sancti Salvatoris, timens incurrere Dei iram (...)”. Estas dos familias habían actuado, según el discurso del monasterio, contra la voluntad de Dios. Ya hemos destacado que las donaciones abrían un espacio de negociación, donde no siempre las grandes familias salían ganadoras. Los bienes usurpados fueron recuperados por la abadía, y las familias pleiteadoras no recibieron nada a través de acuerdo alguno, como sí sucedió en casos como el de Diego Álvaro.

Por el contrario, otros ejemplos demuestran que las familias podían conseguir presionar a los monasterios y conseguir a través de pleitos y confirmaciones, concesiones beneficiosas. La posibilidad de que los pleitos fuesen continuados en el tiempo seguramente también indujo a que tuviesen lugar estos acuerdos bilaterales<sup>326</sup>. La diversificación o cambio de patrones en la tradición donativa podía ser, asimismo, favorable a la familia, como sucedió con los descendientes de Sancha Orióliz. Existieron, además, casos intermedios como el siguiente.

Las donaciones *pro anima* también podían evitar estas querellas reservando el usufructo para descendientes hasta dos generaciones, es decir, permitiendo el acceso al usufructo del patrimonio donada a aquellos que podrían reclamar derechos reales sobre la herencia. No obstante, incluso la reserva vitalicia podía ser contestada en busca de mejorar las condiciones del contrato. Así es como el padre de Urraca donó a Santa María de Pamplona una pieza y una viña en Orriés, un majuelo denominado Arrepollar y la pieza de Cascalio. En caso de que su hija los quisiese tener, debía ofrecer a Santa María de Pamplona cien panes, dos litros de vino y dos salmones o doce “coliacos”. Urraca decidió, en términos del obispo de Pamplona *per iram*, donar

---

<sup>324</sup> DML 193 (16/12/1102).

<sup>325</sup> DML 175 (1099).

<sup>326</sup> Estas ideas han sido anteriormente desarrolladas tanto por Bouchard (1987:217-220), Le Jan (1999:967-972) como por Mariel Pérez en un estudio sobre la aristocracia leonesa entre los siglos XI-XII (Pérez, 2018).

la mitad de dichas heredades a otro monasterio o iglesia, Santa Cristina. Finalmente, el obispo de Pamplona, Sancho, el prior Sancho y el abad de Undós, Enecones, consiguieron que Urraca reconociese que había obrado de manera incorrecta, y aceptó la entrega del corriedo de manera vitalicia, extendiendo dichas condiciones a sus descendientes, en caso de que quisiesen seguir disfrutando de las heredades entregadas por su abuelo<sup>327</sup>. El conflicto fue resuelto con la confirmación del contrato establecido por el padre de Urraca, y, además, fue extendido a una generación posterior.

Por consiguiente, la rentabilidad de las donaciones podía ser forzada o buscada. En el caso de García Sanz de Oyerza, fue seguramente buscada, de la misma manera que sucedió con la basculación de los parientes de Sancha Orióliz tras un pleito. García Sanz de Oyerza estableció en 1114, que, en caso de no tener descendencia legítima, todos sus bienes fuesen para Santa María de Irache<sup>328</sup>. En el caso de tener descendencia ilegítima, estos descendientes tendrían derecho a un tercio de sus bienes, a excepción de Arlegui. Arlegui sería de Santa María de Irache tuviese o no descendencia, fuese esta legítima o no lo fuese<sup>329</sup>.

No obstante, treinta años más tarde García Sanz de Oyerza, casado con Toda Bertándrez junto a su hijo Pedro, abad de Arlegui, donó *post mortem* todas las heredades que tenían en Arlegui a la catedral: una casa con su corte y su hórreo, junto a toda su raíz junto a cuatro mezquinos, Orti Arindoz, García Orduna, Sancho Semenoz y Tota Semenoz. Desconocemos si parte de los bienes de Arlegui se quedaron en Irache, o si la donación *post mortem* fue revocada y entregada a Santa María. La segunda versión de la donación *post mortem* establece que la familia tendría dichos bienes de manera vitalicia a cambio de la entrega de un censo anual de diez sueldos por la festividad de Sant Martín<sup>330</sup>. El 30 de enero de 1180 Toda Bertrándrez confirmó las donaciones que su marido García Sanz había hecho en vida a Santa María de Pamplona, incluida la donación de dos collazos de Arlegui, y añadió la donación de su palacio<sup>331</sup>. Obtuvieron de Santa María de Pamplona el usufructo vitalicio que no habían conseguido de la donación anterior a Irache.

La presión de los descendientes directos podía llegar a forzar un contrato *ad meliorandum* en casos particulares, que se ofrecía en términos de amistad y fidelidad<sup>332</sup>. La incorporación a la *familiaritas* podía tener lugar tras un conflicto, asegurando la fidelidad del familiar conflictivo

---

<sup>327</sup> CDP 172 (c.1129).

<sup>328</sup> Este documento puede ser considerado un testamento, ya que establece el destino del patrimonio con respecto a los descendientes legítimos o ilegítimos que pudiese tener en un futuro. Por consiguiente, entendemos que lo establecido pudiese ser revocado sin pleito alguno, como hemos visto que sucedía en otras ocasiones.

<sup>329</sup> CDI 97 (1114, junio 26).

<sup>330</sup> CDP 233 y 234 (c.1142). Versiones de una misma donación *post mortem*.

<sup>331</sup> CDP 361 (1180, enero 30).

<sup>332</sup> Sobre las cesiones *ad meliorandum* y la “amistad” en el reino de Navarra (Larrea, 1994: 461-464).

con la cesión de un contrato beneficioso. Tal fue el caso de Aznar Garcés de Mendinueta, el cual consiguió el palacio de Mendinueta *ad meliorandum* anteriormente alienado por su padre al tomar el hábito<sup>333</sup>. El contexto en el que esta cesión *ad meliorandum* se produjo es revelador: un tiempo antes de que el convenio tuviese lugar, Aznar Garcés de Mendinueta y su mujer Toda protagonizaron una querrela contra el monasterio de Leire, a raíz de un caballo que había muerto cuando estaba bajo la potestad del abad: Aznar Garcés se sirvió de la violencia para apropiarse del monasterio seis cahíces de trigo y contestar contra la fidelidad y amistad que derivaba de poseer la villa de Villatuerta de la mano del abad Raimundo. Aznar Garcés fue multado por esa acción, pero no fue apartado de las redes del monasterio: la violencia forzó un acuerdo posterior para, seguramente, evitar otro acto de violencia o contestación. En consecuencia, Aznar Garcés consiguió el palacio de Mendinueta *ad meliorandum* que había sido donado por su padre al incorporarse a la comunidad monástica. Además, no dudó en confiar el alodio de Oteiza al monasterio, en el caso de que su hijo Lope no tuviese descendencia legítima<sup>334</sup>.

La diversificación de las donaciones también pudo ser instrumentalizado para forzar a los monasterios querer afianzar los lazos de fidelidad. Oria Aznárez decidió hacer la donación de todos los bienes que tenía en Lizasoain, junto a una tierra que también estaba en el término de dicha villa al monasterio de Leire, que le había sido otorgada por Oria Zaharra<sup>335</sup>. Esta última tierra fue entregada por el alma de la susodicha donante, Oria Zaharra. Asimismo, donó una tierra del término de Lizasoain por la salvación de su alma y la de su marido, el *senior* Sancho Sarraciniz<sup>336</sup>. La donación se había realizado seguramente en respuesta a que el abad de Leire había permitido a Oria instalarse en el monasterio de San Esteban de Lizasoain, que era de propiedad de la abadía. En 1099, Toda Sánchez de Lizasoain, hija de Oria, decidió entregar la heredad que le correspondía en Lizasoain al monasterio de Irache, a excepción de lo que ya había donado su madre al monasterio de Leire, junto a otros bienes. Toda Sánchez buscó *auxilium* con la abadía de Irache en caso de que enfermase<sup>337</sup>.

En suma, Toda Sánchez puso el patrimonio familiar de línea materna que tenían en Lizasoain en manos de distintos propietarios, lo que seguramente creó un espacio de poder en favor de la familia de Toda: a raíz de la donación de Toda en 1099, el abad de Leire buscó afianzar sus derechos sobre las heredades de Lizasoain anteriormente entregadas por Oria Aznárez. El abad Raimundo, con el consejo del prior Auger y la comunidad del monasterio de Leire, entregó

---

<sup>333</sup> DML 146 (1094, junio-diciembre).

<sup>334</sup> DML 146 (194 junio-diciembre).

<sup>335</sup> CDI 117 (1085).

<sup>336</sup> CDL 223 (1109). Hemos considerado la posibilidad de que Sancho Sarraciniz fuese el marido de Oria Aznar a raíz del *cognomentum* de Toda Sánchez o Sanz.

<sup>337</sup> “Et hanc cartam facio taliter ut si necessitas mihi vel infirmitas evenerit quod non potuero mihi prodesse, abbas qui fuerit de Yrach et prior qui fuerit de Yhart, secundum posse suum, mihi auxilium prebeant.” Originalmente en el Becerro de Irache, editado por Lacarra: CDI 75 (1099).

a Toda Sanz de Lizasoain, *propter societatem et bonam amicitiam*, dos piezas de tierra en Lizasoain a cambio de haber confirmado la donación de su madre Oria, y haber donado además una tierra que tenía en el término de Ororbia<sup>338</sup>.

### Conclusiones

Las familias aristocráticas estaban lejos de configurarse como linajes o *topolinajes*, entre 1050-1199. Los cambios feudales y la patrimonialización de los honores y tenencias, como de las villas, tuvieron lugar sin transformaciones estructurales en el parentesco bilateral y las prácticas de sucesión. La continuidad de las estructuras de parentesco y prácticas hereditarias no fueron obstáculo a los procesos de patrimonialización y a los cambios feudales, pero sí que seguramente influyeron en las particularidades que tomó el feudalismo en el reino de Pamplona. La presencia del monarca siguió muy presente en las estructuras de poder, incluido en ámbitos de la justicia, sobre todo en los territorios de la Navarra Vieja.

Las familias aristocráticas, fundamentadas sobre un patrimonio en constante división, aseguraron la reproducción familiar a través de estructuras y estrategias de parentesco concretas que desarrollaron y llevaron a cabo. Las familias contaron frente a la complejidad de las estructuras de parentesco, múltiples mecanismos que hicieron de las estructuras familiares un organismo coherente que aseguró la transmisión del patrimonio familiar, y la continuidad familiar a lo largo del ciclo vital. La constitución de coherencias o hermandades fue una de las figuras clave en ese sentido. Pese a que cuantitativamente muy poco presentes, la función que cumplieron fue trascendental en el control de la bilateralidad del patrimonio en las fases de transición. También fueron trascendentales en los casos de orfandad. La complejidad recogida en el *Fuero* con respecto al funcionamiento de las estructuras de parentesco y sus “normas” es el resultado de la codificación de prácticas consuetudinarias, que no funcionaban como normas en la práctica, sino como estructuras y estrategias que tenían disponibles para asegurar la reproducción familiar. Existía una preeminencia de derechos que conocían las familias, pero esta podía ser alterada a través de pactos y transacciones intrafamiliares. El objetivo de las estructuras y estrategias familiares siempre fue asegurar la reproducción familiar, en su sentido más amplio.

Que las estructuras y estrategias de parentesco fuesen flexibles significaba que las familias tenían a su disposición un complejo de mecanismos varios, que no se limitaron a la preeminencia de derechos patrimoniales, sino que se extendieron a los siguientes elementos. La *laudatio*, las donaciones *inter vivos*, las donaciones por la *memoria* familiar, las donaciones *post mortem* y las donaciones *pro anima* con reserva de usufructo y la libre disposición de bienes ofrecieron diversos espacios de consentimiento familiar. A los engranajes del ciclo familiar y a

---

<sup>338</sup> CDL 223 (23/05/1109).

las estructuras de parentesco fueron incorporados los monasterios como espacios de asistencia y de poder imprescindibles a la reproducción familiar.

Las donaciones *post obitum* o donaciones de reserva vitalicia podían funcionar como un seguro de vejez, que permitían asegurarse el usufructo de un patrimonio en concreto, cuya propiedad estaría protegida por el monasterio receptor a su muerte. Ni la *laudatio parentum*, ni la reserva de usufructo, ni el quinto o el tercio de la libre disposición funcionaron en ningún caso como normas, sino como estrategias. No tiene sentido alguno imaginar a unos primogenitores forzados a dejar en herencia a sus descendientes, como no lo tiene imaginar a sus descendientes presionando constantemente para poder recibir su parte del patrimonio. Repetimos la misma idea en la que hemos querido incidir a lo largo del estudio: no existió ningún conflicto estructural intrafamiliar ni avaricias inherentes a las fases de transmisión patrimonial. La expresión del consentimiento familiar o de la lógica colectiva no fue siempre tan evidente.

Pese a que la mayoría de las donaciones *pro anima* fuesen aparentemente realizados de forma individual, cada una de estas donaciones estuvo inserta en la lógica del ciclo familiar y las estrategias familiares. Además de que las donaciones tuviesen lugar en fases concretas del ciclo familiar, coincidiendo con las fases de transición intergeneracional, las donaciones *pro anima* fueron en parte el resultado de las obligaciones sujetas a la memoria familiar.

Una parte concreta del patrimonio familiar estuvo sujeta a las obligaciones de la *memoria*, esto es, reservada a que fuese entregada por la *memoria* de los difuntos y por la salvación de sus almas. Las donaciones con reserva vitalicia hasta dos generaciones descendientes o colaterales tuvieron mucho que ver en ese sentido. La *memoria* se configuró como una obligación colectiva y familiar, que tenía lugar a través de donaciones *pro anima* sobre todo individuales. Estas donaciones *pro anima* solían tener lugar a la defunción del donante, habitualmente determinado por las últimas voluntades del difunto. Es decir, fuese a través de un testamento o fuese a través de una donación con reserva vitalicia, a su cónyuge o descendientes, hijos, sobrinos o nietos, sus familiares recibirían parte de la herencia de manera vitalicia y bajo la condición de que cumpliesen con las labores de *memoria* familiar. La gran mayoría de las donaciones *pro anima*, pese a ser realizadas de manera aparentemente individual, estaban sujetas a una serie de obligaciones familiares que cohesionaban a las familias a lo largo de las generaciones tanto en línea directa como en línea colateral, y dotaban a la familia de identidad. La *memoria*, además, fue indisociable a las estructuras de poder, y, además de dar acceso a espacios de asistencia y cohesión, las donaciones fueron un mecanismo imprescindible en la incorporación de las familias a las redes de vasallaje de los grandes dominios monásticos. La tradición familiar que unía derivaba de las obligaciones de la memoria familiar, podía ser alterada a lo largo de las generaciones. Esto, una



vez más, no fue un obstáculo a la reproducción social, sino que fue parte de esta. Entre donaciones, confirmaciones y pleitos, algunas familias aristocráticas consiguieron forzar contratos a su favor.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALGAZI, Gadi. 2003. "Introduction. Doing things with gifts" in ALGAZI, Gadi ; GROEBNER, Valentin y JUSSEN, Bernhard (eds.), *Negotiating the gift : pre-modern figurations of exchange*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen.
- ÁLVAREZ GARCÍA, Ana y ÁLVAREZ GARCÍA, M<sup>a</sup> A. "Leodegundia, princesa de Asturias y reina de Navarra: una aproximación biográfica" in CABRERA ESPINOSA, Manuel y LÓPEZ CORDERO, Juan Antonio (coord.), *IV Congreso Virtual sobre historia de las mujeres*, 2012.
- AUGUSTINS, Georges. 1989. *Comme se perpétuer ? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes*, Société d'ethnologie, Nanterre.
- BARTHÉLÉMY, Tiphaine. 1988. "Les modes de transmission du patrimoine. Synthèse des travaux effectués depuis quinze ans par les ethnologues de la France" in *Études rurales*, 110-112 (*La Terre : succession et héritage*), pp.195-212.
- BAURY, Ghislain. 2011. "Los ricoshombres y el rey en Castilla: el linaje Haro (1076-1322)" in *Territorio, Sociedad y Poder*, 6, pp.53-72.
- BAZÁN DÍAZ, Iñaki. 2008. "El modelo de sexualidad en la sociedad cristiana medieval: norma y transgresión" in *Cuadernos del CEMYR*, 16, pp.167-192.
- BAZÁN DÍAZ, Iñaki; CORDOBA DE LA LLAVE, Ricardo y PONS, Cyril. 2001. "Sexo en la Edad Media y el Renacimiento. Transgresiones" in *Historia 16*, 306, pp.23-38.
- BOURDIEU, Pierre. 1972. "Les strategies matrimoniales dans le système de reproduction" in *Annales*, 4(5), pp.1105-1127.
- BOURDIEU, Pierre. 1993. "À propos de la famille comme catégorie réalisée" in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 100 (diciembre), pp.32-36.
- CAÑADA PALACIO, Fernando. 1987. "Endogamia en la dinastía regia de Pamplona (siglos IX-II) in *Príncipe de Viana*, 48(182), pp.781-788.
- CARO BAROJA, Julio. 1972. *Etnografía histórica de Navarra*, vol. III, Caja de Ahorros de Navarra, Editorial Aranzadi, Pamplona.
- CARO BAROJA, Julio. 1971. *Los Vascos*, ISTMO, Madrid.
- CARO BAROJA, Julio. 1995. "Sobre la casa, su 'estructura' y sus funciones" in *Príncipe de Viana*, 56(206), pp. 857-880.
- CASTRILLO CASADO, Janire. "Mujeres y matrimonio en las tres provincias vascas durante la Baja Edad Media" in *Vasconia*, 38, pp.9-39.
- CORTÉS VALENCIANO, Marcelino. 2010. "Los topónimos terminados en -ués, és, iés en las Cinco Villas de Aragón" in *Archivo de Filología Aragonesa*, 66, pp-281-303.
- DAVIES, Wendy. 2005. DAVIES, "Buying with masses : 'Donation' *pro remedio animae* in tenth-century Galicia and Castile-León" in BOUGARD, François; LA ROCCA, Cristina y LE JAN Régine (dir.), *Sauver son âme et se perpétuer : Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen-Âge*, Publications de l'École française de Rome, 2005 (<http://books.openedition.org/efr/2295> - consultado 08/09/2018).
- DAVIES, Wendy. 2007. *Acts of giving. Individual, Community, and Church in Tenth-Century, Christian Spain*, Oxford University Press, New York.
- DE ARVIZU Y GALARRAGA, Fernando. 1977. *La disposición "mortis causa" en el Derecho espanyol en la Alta Edad Media*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.

- DE ARVIZU, Fernando. 1982. "La réserve héréditaire dans le droit navarrais du bas Moyen Âge" in *Annales du Midi*, 94(156), pp.91-102.
- DE SILVA Y VERÁSTEGUI, Soledad. 1988. "Iconografía del donante en el arte navarro medieval" in *Príncipe e Viana. Anejo*, 11, pp.445-467.
- DE SILVA Y VERÁSTEGUI, Soledad. 2018. "Imágenes matrimoniales en la Alta Edad Media en España: la pareja real" in *Príncipe de Viana*, 77(256), pp.581-609.
- DEL CAMPO JESÚS, Luis. 1982. "La prueba de doncellez en el Fuero General de Navarra" in *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 14(39), pp.461-467.
- DEL CAMPO JESÚS, Luis. 1985. "Violación, rapto y adulterio en el Fuero General de Navarra" in *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 17(45), pp.17-36.
- DEL VALLE, Teresa (dir.) 1985. *Mujer vasca: imagen y realidad*, Anthropos, Barcelona.
- DOUGLASS, William. 1988. "The Basque stem family household : myth or reality ?" in *Journal of Family History*, 13-1, *Journal of Family History*, pp.75-89.
- DUBY, Georges. "Lignage, noblesse et chevalerie au XIIe siècle dans la région mâconnaise" in *Annales*, 4(5), 1972, pp.803-823.
- DUBY, Georges. 1971. *La société aux XIe et XIIe siècles dans la région mâconnaise*, S.E.V.P.E.N., Paris.
- DUBY, Georges. 2005. *La famille occidentale au Moyen Âge*, Éditions Complexe, Bruselas.
- DURÁN GUDIOL, Antonio (ed.) 1965. *Colección diplomática de la catedral de Huesca*, vol.I, Escuela de Estudios Medievales, Instituto de Estudios Pirenaicos, Zaragoza.
- DURÁN GUDIOL, Antonio. "Monasterios y monasteriolos en los obisposados de Pamplona y Aragón en el siglo XI" in *Príncipe de Viana*, 52(193), 1991, pp.69-88.
- EL HOUR, Rachid. 2001. "La indumentaria de las mujeres andalusíes a través de Zahrat al-rawd fi taljis taqdir al-fard de Ibn Baq" in MARÍN, Manuela (ed.), *Tejer y vestir en la Antigüedad al Islam*, CSIC, Madrid, pp.95-108.
- ERDOZAIN AZPILICUETA, Pilar y MIKELARENA PEÑA, Fernando. 2008. "La historia de la familia en el País Vasco y Navarra. Un balance" GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco (coord.) In *La Historia de la Familia en la Península Ibérica (siglos XVI-XIX). Balance regional y perspectivas. "Homenaje a Peter Laslett"*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 85-115.
- ESTEBAN GALARZA, Mari Luz. 2012. "Euskal antropologiaren jauzi kontzeptualak eta euskal kulturaren haragitasunak" in *Ankulegi*, 16, pp.111-126.
- FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, Luis Javier. 1982. "El dominio alavés de San Salvador de Leire" in *La formación de Álava: 650 aniversario del Pacto de Arriaga (1332-1982)*, vol. I., 1982, pp.339-372.
- FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, Luis Javier.1993. *Leire, un señorío monástico en Navarra (siglos IX-XIX)*, Gobierno de Navara, Pamplona.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel. 1995. "Antroponimia en Navarra y Rioja en los siglos X a XII" in MARTÍNEZ DE SOPENA, Pascual (coord.), *Antroponimia y sociedad: sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX-XIII*, pp.283-296.

- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. 1989. *Santa María de Irache. Expansión y crisis de un señorío monástico navarro en la Edad Media (958-1537)*, Universidad del País Vasco, Bilbao.
- GODELIER, Maurice. 2013. *Lévi-Strauss*, Editions du Seuil, Paris.
- GOÑI GAZTAMBIDE, José. “La fecha de construcción y consagración de la catedral románica de Pamplona” in *Príncipe de Viana*, X, 1949, pp.385-395.
- GOÑI GAZTAMBIDE, José. 1949. “La fecha de la construcción y consagración de la catedral románica de Pamplona, in *Príncipe de Viana*, 10 (37), pp.385-395.
- GOODY, Jack. 2001. *La familia europea. Ensayo histórico-antropológico*, Crítica de Barcelona, Barcelona.
- GUERREAU-JALABERT, Anita. 1990. “El sistema de parentesco medieval: sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio” in DE PASTOR DE TOGNERI, Reyna (ed.) *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media*, Madrid, CSIC.
- HADDAD, Élie. 2014. “Qu’est-ce qu’une ‘maison’? De Lévi-Strauss aux recherches anthropologiques et historiques récents” in *L’Homme*, 4 (212), pp.109-138.
- HERNÁNDEZ, Jone M.; ESTEBAN GALARZA, Mari Luz y BULLEN, Margaret. 2016. “Feminismoa, euskal antropologiaren akuilu eta elikagai: 30 urteko ibilbide oparoa” in ESTEBAN GALARZA, Mari Luz y HERNÁNDEZ GARCÍA, Jone M. (coords.), *Etnografía feministak Euskal Herrian: XXI. mendera begira dagoen antropología*, Udako Euskal Unibertitatea, Euskal Herriko Unibertsitatea, Bilbao.
- INNES, Matthew. 2000. *State and Society in the Early Middle Ages: The Middle Rhine Valley (400-1000)*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ISLA FREZ, Amancio. 2016. “Modelos femeninos de actuación en la familia regia asturleonés, 700-1000” in *Anuario de Estudios Medievales*, 46(1) (enero-junio), pp.35-62.
- JIMENO ARANGUREN, Roldán. 2007. “Las figuras de garantía en los Fueros medievales hispánicos occidentales” in MIGUEL-MOTTA, Javier Infante; ROBLEDO HERNÁNDEZ, Ricardo y TORIJANO PÉREZ, Eugenia (coord.), *Historia de la propiedad: crédito y garantía (V Encuentro Interdisciplinar, 31 de mayo-2 de junio)*, pp.15-79.
- JIMENO ARANGUREN, Roldán. 2015. “Examen de las fuentes para el estudio de la historia del matrimonio de las unions permanentes: una aproximación desde Navarra” in *Estudios de Deusto*, 63 (1), pp.287-326.
- JIMENO ARANGUREN, Roldán. 2015. *Matrimonio y otras uniones afines en el derecho histórico navarro (siglos VIII-XVIII)*. Dykinson, Madrid.
- LACARRA, José María. “Las genealogías del código de Roda” in *Medievalia*, 10, 1992, pp.213-216.
- LACARRA, José María. 1981. “Sobre el matrimonio y otros arcaísmos entre vascos, navarros y aragoneses” in *Cuadernos De Historia De España*, 55-56, pp. 450-455.
- LACARRA, José María. 1992. “Las genealogías del código de Roda” in *Medievalia*, 10, pp.213-216.
- LACRUZ BERDEJO, José Luis y RAMS ALBESA, Joaquín José. 1988. “La comunidad matrimonial de conquistas en Navarra” in *Revista jurídica de Navarra*, 6(2), pp.11-34.

- LALIENA CORBERA, Carlos. 1996. *La formación del estado feudal: Aragón y Navarra en la época de Pedro I*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca.
- LALIENA CORBERA, Carlos. 2012. *Siervos medievales de Aragón y Navarra en los siglos XI-XIII*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- LALINDE ABADÍA, Jesús. “Los pactos matrimoniales catalanes. Esquema histórico” in *Anuario de historia del derecho español*, 33, 1963, pp.133-266.
- LAMAISON, Pierre. 1987. “La notion de maison : entretien avec C. Lévi-Strauss” in *Terrain*, 9, pp.34-39.
- LAMAISON, Pierre. 2008. “Familia y parentesco. De la regla a las estrategias: una entrevista con Pierre Bordieu” in *Antropología*, 83-84 (*Misceláneo*), pp. 83-94.
- LARREA, Juan José. 1998. *La Navarre du IV<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, De Boeck Université, Paris.
- LASLETT, Peter y CHAMOUX, Antoinette. 1972. “La famille et le ménage : approches historiques” in *Annales*, 4(5), pp.847-872.
- LAUWERS, Michel. 1999. *La mémoire des ancêtres le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge*, Beauchense, Paris.
- LE JAN, Régine. 1995. *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècle). Essai d'anthropologie sociale*, Publications de la Sorbonne, Paris.
- LE JAN, Régine. 1999. “Malo ordine tenent. Transferts patrimoniaux et conflits dans le monde franc (VII-Xe siècle)” in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 111(2) (Résumés des articles), pp.951-972.
- LE JAN, Régine. 2004. “De la France du Nord à l'empire : réflexions sur les structures de parenté au tournant de l'an mil” in BONASSIE, Pierre y TOUBERT, Pierre (dir.) *Hommes et Sociétés de l'An Mil*, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, pp.163-184.
- LE PLAY, P.G. Frédéric. 1884. *L'organisation de la famille, selon le modèle signalé par l'histoire de toutes les races et de tous les temps*, Tours (3<sup>a</sup> ed.)
- LE PLAY, P.G. Frédéric. 1901. “La estabilidad en el Pais Basco” in *Euskal-Erria: revista vascongada*, 45 (2<sup>o</sup> sem.), pp.286-288.
- LEMA PUEYO, J. Ángel. 2008. *Alfonso I el Batallador, rey de Aragón y Pamplona (1104-1134)*, Ediciones Trea, Gijón.
- LEMA PUEYO, José Ángel. “Las tenencias navarras de Alfonso I ‘el batallador’” in *Primer congreso general de historia de Navarra, Edad Media*, Institución Príncipe de Viana, 1988, pp.71-79.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1983. “Histoire et ethnologie” in *Annales*, 6, pp.1217-1231.
- MAGNANI, Eliana. 1999. *Monastères et aristocratie en Provence -milieu Xe -début XXI<sup>e</sup> siècle*, Lit Verlag, 10, Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Leben im Mittelalter, Gert Melville (<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01172143> - consultado 08/09/2018).
- MAGNANI, Eliana. 2008. “Les médiévistes et le don. Avant et après la théorie maussienne” in *BUCEMA*, 2 (<http://cem.revues.org/8842> - consultado 31/08/2008).
- MAGNOU-NORTIER, Elisabeth. 2000. “Réalité juridique et sociale du couple d'après les sources du Bas Languedoc avant 1100” in ROUCHE, Michel (dir.), *Mariage et*

*sexualité au Moyen Âge. Accord ou crise ?*, Colloque international de Conques, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, pp.157-185.

MARTÍN DUQUE, Ángel J. (ed.) 1986. "Fuero General de Navarra. Una redacción arcaica (Manuscrito 0.31 de la Real Academia de la Historia)" in *Anuario de Historia del Derecho Español*, 58, pp.783-851.

MARTÍN DUQUE, Ángel J. "La Comunidad del Valle de Salazar: orígenes y evolución histórica" in *Príncipe de Viana*, 63(227), pp.635-666.

MARTÍNEZ SOPENA, Pascual. "Parentesco y poder en León durante el siglo XI: La 'casata' de Alfonso Díaz" in *Studia historica*, 5, 1987, pp.33-88.

MAZO KARRAS, Ruth. 2006. "The History of marriage and the myth of Friedelehe" in *Early Medieval Europe*, 14(2), pp.119-151.

MICHEL, Andrée. 1974. *Sociología de la familia y del matrimonio*. Ediciones Península, Barcelona.

MIRANDA GARCÍA, Fermín. 1990. "Notas para el estudio de la sociedad medieval navarra: Comunidad vecinal y comunidad familiar campesinas en el siglo XI" in *Estudios De Ciencias Sociales*, 3, pp.55-64.

MIRANDA GARCÍA, Fermín. 1999. "Algunas notas sobre la familia campesina navarra en la Edad Media" in *Aragón En La Edad Media*, 2 (14-15), pp.1047-1060.

MONTANOS FERRIN, Emma. 1980. *La familia en la Alta Edad Media española*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.

MORSEL, Joseph. 2008. *La aristocracia medieval. El dominio social en Occidente (siglos V-XV)*, PUV, Valencia.

ORLANDIS ROVIRA, José. 1954. "Traditio corporis et animae: la familiaritas en las Iglesias y Monasterios españoles en la Alta Edad Media" in *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1954, pp.95-280.

ORLANDIS ROVIRA, José. 1956. "Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media" in *Anuario de Historia del Derecho Español*, pp. 5-46.

ORLANDIS ROVIRA, José. 1976. *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, EUNSA, Pamplona.

ORLANDIS ROVIRA, José. 1950. "Sobre la elección de sepultura en la España Medieval" in *Anuario de Historia del Derecho Español*, pp.5-49.

PALLARES MÉNDEZ, M<sup>a</sup> del Carmen y PORTELA SILVA, Ermelindo. "Elementos para el análisis de la aristocracia alto-medieval de Galicia: parentesco y patrimonio" in *Studia historica*, 6, 1988, pp.7-26.

PALLARES MÉNDEZ, M<sup>a</sup> del Carmen y PORTELA SILVA, Ermelindo. 1993. "Aristocracia y Sistema de parentesco en la Galicia de los siglos centrales de la Edad Media: el grupo de los Traba" in *Hispania*, 53(185), pp.823-840.

PAVÓN BENITO, Julia. 2002. "Ut post nostrum obitum mereamur regna caelorum. Actitudes ante la muerte en la Navarra altomedieval." In AURELL, Jaume y PAVÓN BENITO, Julia (eds.), *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Universidad de Navarra, Barañáin, pp. 49-77.

- PAVÓN BENITO, Julia. *Poblamiento altomedieval navarro. Base socioeconómica del espacio monárquico*, EUNSA, Barañáin, 2001.
- PÉREZ, Mariel. 2009. “Estrategias de alianza y reproducción social en la aristocracia medieval leonesa: los Flaínez (siglos X-XI)” in *Mirabilia*, 9 (diciembre), pp.89-107. (<https://ddd.uab.cat/record/111811> - consultado 10/04/2018).
- PÉREZ, Mariel. 2018. “Aristocracia, monasterios y conflictos por la tierra. Reforma eclesiástica y relaciones sociales en León (siglos XI-XII)” in *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* (<http://journals.openedition.org/cem/13899> - consultado 11/08/2018).
- PESCADOR MEDRANO, Aitor. “‘Tenentes’ y ‘tenencias en el reino de Pamplona en Álava, Vizcaya, Guipúzcoa, La Rioja y Castilla (1004-1076)’” in *Vasconia*, 29, 1999, pp.107-144.
- PORTELA SILVA, Ermelindo y PALLARÉS MÉNDER, María del. “Elementos para el análisis de la aristocracia altomedieval de Galicia: parentesco y patrimonio” in *Studia Historica*, 5(39) (noviembre), 2009, pp.17-32.
- POUMARÈDE, Jacques. 1979. “Famille et tenure dans les Pyrénées du Moyen Âge au XIXème siècle” in *Annales de démographie historique, Statistiques de peuplement et politique de population*, pp.347-360.
- RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino. 1997. “El monasterio de San Miguel de Ribas (en la Rioja), dependencia de Leyre” in *BERCEO*, 132, pp.83-92.
- SALINAS QUIJADA, Francisco. 1941. “Las arras en el derecho foral navarro” in *Príncipe de Viana*, 2(5), pp.45-64.
- SÁNCHEZ DELGADO, Ana Carmen. “El caso de una familia de ricos hombres: los Almoravid” in *Primer congreso general de historia de Navarra*, Edad Media, Institución Príncipe de Viana, 1988, pp.205-207.
- SEGALEN, Martine. 1992. *Antropología histórica de la familia*, Taurus, Madrid.
- TO FIGUERAS, Lluís. 1993. “Señorío y familia: los orígenes del ‘hereu’ catalán (siglos X-XII), *Studia Historica*, 9, pp.57-79.
- TO FIGUERAS, Lluís. 1997. *Família i hereu a la Catalunya nord-oriental (segles X-XII)*, Publicacions de l'Abat d'Oliba, Barcelona.
- TO FIGUERAS, Lluís. 2002. “Dot et douaire dans la société rurale de catalogne” in BOUGARD, François; FELLER, Laurent y LE JAN, Régine (dir.) *Dots et douaires dans le Haut Moyen Âge*, École Française de Rome, 2002, pp. 188-217.
- UBIETO ARTETA, Antonio. 1950. “La fecha de la construcción del claustro románico de la Catedral de Pamplona” in *Príncipe de Viana*, 11 (38-39), pp.77-83.
- UBIETO ARTETA, Antonio. 1947. “La participación navarro-aragonesa de la primera cruzada” in *Príncipe de Viana*, 8 (28), pp.357-383.
- URRUTIKOETXEA LIZARRAGA, José. 1991. “La familia troncal campesina vascohúmeda. De mecanismo de regulación social a soporte ideológico tradicionalista” in *Actas de I Congreso de la Historia de la Familia Pirenaica*, 1991 (mayo), Andorra, pp.237-238;
- URRUTIKOETXEA LIZARRAGA, José. 1999. “‘Ets-adi’/’etse’ (‘etxe’) – ‘Familia’/’Casa’: a los terrenos de la historia por los vericuetos de la idealización y la ideologización” in *Vasconia*, 28, pp.271-294.

- VINYOLES I VIDAL, Teresa M<sup>a</sup>. “Las mujeres del año mil” in *Aragón en la Edad Media*, 17, 2003, pp.5-26.
- YEREGUI CATALAYUD, M<sup>a</sup> Jose. “Quiebra de un linaje de ‘barones’ en el siglo XII. La sucesión de Guillermo Aznárez de Oteiza” in *Príncipe de Viana. Anejo*, 1988, 8, pp.233-238.
- YEREGUI CATALAYUD, M<sup>a</sup> José. “Quiebra de un linaje de ‘barones’ en el siglo XII. La sucesión de Guillermo Aznárez de Oteiza” in *Primer congreso general de historia de Navarra*, Edad Media, Institución Príncipe de Viana, 1988, pp.233-239.
- ZOMEÑO, Amalia. 2000. *Dote y matrimonio en Al-Ándalus y el norte de África. Estudio sobre la jurisprudencia islámica medieval*, CSIC, Madrid.

## DICCIONARIOS Y GLOSARIOS

*Auñamendi Eusko Entziklopedia* <http://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/>

- BERNIS MADRAZO, Carmen. 1956. *Indumentaria medieval española*, Instituto Diego Velázquez del CSIC, Madrid.
- DE EGUILAZ Y YANGUAS, Leopoldo. 1886. *Glosario etimológico de las palabras españolas (castellanas, catalanas, gallegas, mallorquinas, portuguesas, valencianas y vascongadas) de origen oriental (árabe, hebreo, malayo, persa y turco)*, La Lealtad, Granada.
- DOZY, Reinhart P.A. 1869. *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, Leyde E.J. Brill, Leyden (2ª ed.).

<i>Euskaltzaindia.</i>	<i>Orotariko</i>	<i>Euskal</i>	<i>Hiztegia</i>
<a href="http://www.euskaltzaindia.eus/index.php?option=com_content&amp;view=article&amp;id=276&amp;Itemid=413&amp;lang=eu">http://www.euskaltzaindia.eus/index.php?option=com_content&amp;view=article&amp;id=276 &amp;Itemid=413&amp;lang=eu</a>			

- YANGUAS Y MIRANDA, José. 1964. *Diccionario de antigüedades del Reino de Navarra, Diputación Foral de Navarra*, vols. 1-3, Institución Príncipe de Viana, Pamplona.
- YANGUAS Y MIRANDA, José. 1964. *Diccionario de los Fueros del Reino de Navarra y de las leyes vigentes promulgadas hasta las Cortes de los años 1817 y 1818 inclusive*, Aranzadi, Pamplona.

## FUENTES PRIMARIAS

*Becerro Galicano Digital* ([www.ehu.eus/galicano](http://www.ehu.eus/galicano))

- CANTERA MONTENEGRO, Margarita (ed.) 1991. *Colección documental de Santa María la Real de Nájera*, t.I, Eusko Ikaskuntza, Donostia-San Sebastián.
- DEL ALMAO, Juan (ed. 1950. *Colección diplomática de San Salvador de Oña (822-1284)*, t. I, CSIC, Madrid.



- GOÑI GAZTAMBIDE, J (ed.) 1997. *Colección diplomática de la Catedral de Pamplona*, vol. I (829-1243), Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra, Pamplona.
- JIMENO JURÍO, José M<sup>a</sup>. 1970. “El libru rubro de Iranzu” in *Príncipe de Viana*, 31(120-121), pp.221-270.
- LACARRA, José María (ed.) 1934. “Documentos para la historia de las instituciones navarras” in *AHDE*, 11, pp.487-502.
- LACARRA, José María (ed.) 1965. *Colección diplomática de Irache*, vol. I (958-1222), Universidad de Navarra, Zaragoza.
- LACARRA, José María; MARTÍN DUQUE, ÁNGEL J. (eds.), *Colección diplomática de Irache*, vol. II (1223-1397), Pamplona.
- LALIENA CORBERA, Carlos y KNIBBS, Eric (eds.) 2007. *El cartulario del monasterio aragonés de San Andrés de Fanlo (siglos X-XIII)*, CEMA, Zaragoza.
- MARTÍN DUQUE, Ángel J. (ed.) 1983. *Documentación medieval de Leire (siglos IX a XII)*, Diputación Foral de Navarra. Institución Príncipe de Viana, Pamplona.
- MARTÍN DUQUE, Ángel J. (ed.) 1986. “Fuero General de Navarra, una redacción arcaica” in *AHDE*, 56, pp.781-862.
- MONTERDE ALBA, Cristina (ed.) 1996. *Diplomatario de la reina Urraca de Castilla y León (1109-1126)*, Anubar, Zaragoza.
- RODRÍGUEZ DE LAMA, Ildefonso (ed.) 1979. *Colección diplomática medieval de la Rioja (923-1225)*, vol. I., Instituto de Estudios Riojanos, Logroño.
- UBIETO ARTETA, Antonio (ed.) 1962-1963. *Cartulario de San Juan de la Peña*, vols. I-II, Anubar, Valencia.
- UTRILLA UTRILLA, Juan (ed.) 1987. *El Fuero General de Navarra. Estudio y edición de las redacciones protosistemáticas (series A y B)*, vol.I, Gobierno de Navarra, Pamplona.

